مجلة المناهل

ⵜⴰⵙⵖⵓⵏⵜ ⵏ ⵍⵎⵏⴰⵀⵍ

مجلة فصلية تصدر عن وزارة الشباب والثقافة و التواصل - قطاع الثقافة

يناير-فبراير-مارس 2022



ملف العدد:
الدراسات المعجمية في خدمة اللغة العربية

العدد: 104

مجلة المناهل
ⵜⴰⵙⵖⵏⵉⵜ ⵏ ⵎⵏⴰⵀⵍ
مجلة فصلية تصدر عن وزارة الشباب والثقافة والتواصل
-قطاع الثقافة-

ملف العدد

الدراسات المعجمية في خدمة اللغة العربية



مجلة فصلية تصدر عن وزارة الشباب والثقافة والتواصل

-قطـــاع الثقافـــة-

السلسلة الجديدة ـ العدد: 104

يناير-فبراير-مارس 2022

الإيداع القانوني: 1974/6

الرقم التسلسلي الدولي القياسي: 0851/0253

التصميم والطباعة: مطبعة دار المناهل: Tél: +212 5 37 77 15 16

Email: contact.idam@minculture.gov.ma

صورة الغلاف: إنجاز محمد الذهبي، مطبعة دار المناهل

العنوان البريدي للمجلة: 1 زنقة غاندي ـ الرباط

العنوان الالكتروني للمجلة: r.manahil 2019@gmail.com

الهاتـــف: 90 40 27 37 5 212+ / 91 40 27 37 5 212+

الفاكـــس: 93 40 27 37 5 212+

الفهرس

أولا: ملف العدد: الدراسات المعجمية في خدمة اللغة العربية

إعداد وتنسيق **عباس الصوري ومحمد الدريج**

ثانيا: مقالات ونصوص متنوعة

ثالثا: تحقيقات وقراءات

افتتاحية العـــدد

افتتاحية العدد

إعداد: **عباس الصوري ومحمد الدريج**

يحتلّ المعجم مكانةً هامة في المحافظة على اللغة الوطنية والتراث، فهو ديوان اللغة، بالإضافة لدوره الكبير في مجال التربية والتعليم بل وفي جميع مجالات الحياة الاجتماعية والمهنية وأهميته في البحث العلمي.

وأصبحت المعجمية تحتلّ حيّزاً كبيراً من الدراسات اللغوية الحديثة، وصناعة المعجم تخضع لقواعد وأسس دقيقة، فظهر نتيجة ذلك "علم المعجم" كعلم مستقل بموضوعه وإشكالاته ومناهجه ونظرياته، وصار يوزن بمعايير ثابتة تدلّ على نضجه كعلم.

وكما هو معلوم، فإن استخدام المعاجم يمنح الطلاب والمدرسين والباحثين وعموم القراء، زادا لغويا مهما، ويُحسِّن من مستوى الكتابة والتعبير لديْهم، ويساعدهم في دراساتهم ومشاريعهم البحثية.

من جهة ثانية، تمثل المفاهيم المصطلحية التي تتآلف حولها المعاجم، معالم في طريق تحصيل العلم؛ وتعد بحق، مفاتيح المعرفةُ في أي نوع من أنواع العلوم. ذلك أن المصطلحات هي سياج المعرفة عند المدرسين والتلاميذ على حد سواء، كما أنها حلقة التواصل فيما بينهم لتتم العملية التعليمية على أحسن وجه.

ثم إن البحث العلمي يستوجب في مختلف مراحله، ضبط المصطلحات والتعريف الاجرائي الدقيق للمفاهيم، بدءا بطرح الموضوع وتحديد الإشكالية ووضع الفرضيات وانتهاء بعرض وتحليل النتائج. كما يستوجب ضبطها في القضايا التي يطرحها التطور المعرفي والتراكم المعلوماتي.

لكننا نلاحظ بالكثير من القلق تراجع صناعة المعاجم في بلدنا وفي البلدان العربية عموما، سواء المعاجم العامة (معاجم المعاني/المرادفات) أو المتخصصة (معاجم المصطلحات العلمية والتقنية...). وكَساد سوقها، نتيجة لاستغناءِ مستعمليها من طلبة وأساتذة باحثين وغيرهم، عن ما توفره من ذخيرة لغوية ومفاهيمية هامة وضرورية

لنشاطهم البحثي والمهني. وتراجع مستوى المعاجم وانحسار دور وفعالية السائد منها، وضعف آلية ومنهجية انتشارها وتوظيفها والتي عجزتْ هي الأخرى عن المواكبة والتطور؛ لتتوافق ومتطلبات ما يشهدُه العالم من ثورة علمية ومعرفية وتكنولوجية سريعة وشاملة.

ومن نتائج هذه "الوضعية المعجمية المقلقة" تفاقم إشكاليات المصطلح ومن أبرزها:

• غياب معايير الدقة في وضع المصطلحات وتوحيدها وتيسير فهمها وتوظيفها في التربية والتعليم وغيرها من الميادين، على أحسن وجه.

• مشكلة نقل المصطلح في مختلف العلوم وفي مقدمتها العلوم الاجتماعية والإنسانية وترجمته من اللغات الأجنبية وهذه من الأمور الهامة والتي تتطلب عناية كبيرة وحرصا واضحا على الجوانب المنهجية واللغوية (النظرية والتطبيقية).

من تجليات إشكالية المصطلح كذلك، تعدد المصطلحات وكثرتها والتي تعبر مبدئيا عن نفس المفاهيم والمضامين العلمية، واختلافها من بلد لآخر ومن جامعة أو مجمع لغوي لآخر. وتعدد الدلالات للمصطلح الواحد في نفس الحقل وربما لدى الباحث الواحد... مما يزيد في تعميق أسباب اللبس...

كما تتعمق أسباب اللبس وتتشعب كلما حاولنا الانتقال من النظريات الى التطبيق وتوظيف المصطلحات، بمعنى الانتقال من البحث العلمي الأكاديمي إلى ميدان التربية والتعليم والتكوين في المؤسسات وفي الممارسة...

إننا نحتاج في المغرب وفي الوطن العربي عموما، إلى مؤسسة لغوية (معجمية ومصطلحية...) ضخمة من حجم أكاديمية محمد السادس للغة العربية والتي ينتظر الجميع خروجها إلى حيز الوجود. كما نحتاج إلى دعم المؤسسات القائمة فعلا (من مثل معهد الدراسات والأبحاث للتعريب ومكتب تنسيق التعريب، بالرباط) لإنتاج وتطوير وتوظيف معاجم متخصصة ومواكبة في العلوم الطبيعية والإنسانية والدراسات اللغوية والأدبية وغيرها، تقومُ على اعتماد التراث العلمي والمعرفي والثقافي العربي لإيجاد مرادفات عربية مناسبة ومعبرة، بدل الاكتفاء بتعريب الألفاظ الغربية.

لكل تلك الأسباب، عقدنا العزم في هيئة التحرير على تخصيص هذا العدد

من مجلة **المناهل** للدراسات اللسانية، في مجالاتها المعجمية والمصطلحية لملف خاص تحت عنوان: "الدراسات المعجمية في خدمة اللغة العربية". وهذا بغاية بلورة ما يجول فيها من تدافع بين التيارات المنهجية، وما تعكسه من تموجات لسانية متباينة، فالحياة اللغوية تسير وتتطور في المغرب كما هو الحال في المشـرق دون استئذان من أية سلطة علمية... في سياق انتباهنا وانتباه عموم المهتمين بتلك الإشكاليات التي تتخبط فيها المعجمية. آملين من هذا العمل المساهمة في إثارة الاهتمام إلى هذا الموضوع مما سيعيد للغة العربية حيويتها ومسارات تطورها لتحتضن وتواكب ما يشهده العالم من حركة التحديث، كما تبلورها أرتال من المصطلحات العلمية والتقنية والطبية والاجتماعية... لم يكن للمتن الفصيح عهد بها.

وقد ارتأينا أن نحاول على الأقل في هذا العدد والذي نأمل أن تليه أعداد أخرى من المجلة لتواكب مبادرات مؤسسية أكثر شمولية، نقل بعض ما يمور في الساحة اللسانية من تدافع بين التيارات المنهجية وما تعكسه من تموجات لسانية، فالدرس اللساني في أروقة جامعتنا لم يعد بذلك الزخم الذي عرفناه في النصف الثاني من القرن المنصرم؛ حيث اشتد التدافع بين التيارات اللسانية والمنهجية الحديثة من بنيوية و وظيفية وغيرهما إلى حد التأثير بشكل سافر أو مضمر في توجهات الدرس اللساني لتنعكس أصداؤها على مستوى تأليف البرامج اللغوية و تأليف الكتاب المدرسي بالتعليم الثانوي حيث نلمس انعكاسات المناهج البنيوية والوظيفية بالدرس اللغوي في الكتاب المدرسي الذي حاول إرساء دروس النحو والصرف والمعجم تعكس اتجاهات توليدية ووظيفية إلخ...

فعملنا في هذا العدد إذن، على استخلاص بعض النتائج وما آلت إليه واستقرت عليه من خلال دراسات أنجزها باحثون متخصصون في المجال، وعلى أيديهم اشتد عود الحركة المعجمية والمصطلحية وأثمرت على المستويات اللسانية والمعجمية والبلاغية (الأساتذة: المتوكل / الودغيري / المسعودي/ بلبول، إلخ...)

هنالك أيضاً مساهمات تأصيلية تثير الاهتمام إلى أهمية الرجوع إلى المصادر التي تسهر على إخراجها المنظمات العربية المنوط بها لم شتات التراث العربي من معجم (أ. علي القاسمي) أو تشدد على التمسك بالتراث اللغوي ولا سيما في نصوصه المحلية (أ. عبد الرحمان الملحوني).

ولم يفت المجلة التذكير بأحد أعمدة الدرس اللساني والمعجمي بالمغرب، العلامة المرحوم أ. أحمد الشرقاوي إقبال في مؤلفه القيم **معجم المعاجم** من خلال إشارة مختصرة للأستاذ متفكر.

حاولنا في هذا العدد كذلك ملامسة بعض القضايا المصطلحية كما يتبناها مكتب تنسيق التعريب بالمغرب تأليفاً ومنهجاً (أ. عبد الفتاح الحجمري) حيث أصدر المكتب العشرات من المعاجم في سائر التخصصات بعد أن عرضها للبحث والتمحيص من خلال مؤتمراته التي يعقدها لمزيد من الدراسة وكسب الإجماع من قبل المجامع العربية الأخرى كما يحدث غالباً في مؤتمرات التعريب التي يحاول المكتب لم شتات المصطلحات التي تنتجها مختلف المجامع ومحاولات إيجاد توافق حولها.

وقد أضفنا في نهاية الملف مقالا من تحرير عبد النبي ذاكر تحت عنوان: الترجمة البرتغالية لتحفة ابن بطوطة وعتبتها المقدِّماتية في مواجهة المصطلح الأمازيغي. كما حرصنا على تثمين جهود مكتب تنسيق التعريب بالمغرب من خلال تقديم معجم من معاجم المكتب والصادرة حديثا وهو **معجم مصطلحات التقويم التربوي**، نظراً لأهمية موضوعه في سياق التجديد التربوي عبر مناهج وأساليب وتقنيات التقويم التربوي.

وحسب الخط التحريري للمجلة، سيكون هذا الملف ملحقا بالأبواب المعتادة من مقالات وقراءات وترجمات تتناول موضوعات ومجالات علمية وثقافية متنوعة.

أولا: ملف العدد

الدراسات المعجمية في خدمة اللغة العربية

إعداد وتنسيق **عباس الصوري ومحمد الدريج**

بواكير الدراسات المعجمية حول العربية المغربية

عبد العلي الودغيري
أستاذ باحث متخصص في المعجميات

مقدمة

جذور اللغة العربية المستعملة في المغرب بلهجاتها وتعبيراتها المختلفة واضحة المصادر والمنابع. فجزء منها راجع إلى لغة القبائل العربية التي استقرت في مناطق من البلاد عبر مراحل عدة، من الفتوح إلى عصر الموحدين وما شهده من وفود القبائل الهلالية والحسّانية والسُّلَمية وفروعها وسوى ذلك من أخلاط العرب، كما هو معروف ومقرر في تاريخ المغرب، وجزء آخر راجع إلى هجرات الأندلسيّين التي تمت على مراحل وموجات متوالية أيضًا، من بداية القرن الثاني الهجري إلى بداية القرن الحادي عشر الهجري (السابع عشر الميلادي)، لعل أقدمها هي هجرة 136هـ إلى منطقة الريف، على إثر مجاعة أصابت الأندلس، وكانت هذه المنطقة قد نشأت فيها إمارة إسلامية مستقلة عن الحكم الأموي[1] معروفة باسم إمارة نكور[2] أو إمارة بني صالح بن منصور التي استمرت لعدة قرون.[3] وبعدها كانت الهجرة المشهورة لمن عُرفوا بالرَّبَضِيّين الذين أُجْلُوا عن بلادهم أو اضطروا لمغادرة قرطبة بعد إجهاض ثورتهم على الحكم بن هشام الأموي (ت206هـ) أواخر القرن الثاني الهجري (التاسع الميلادي)، واستقروا في عُدوة الأندلس من مدينة فاس على عهد إدريس الثاني. وأما الهجرات المتأخرة فكانت على موجات أعقبت سقوط عواصم الأندلس قرنًا بعد قرن، إلى سقوط غرناطة آخر معقل إسلامي، وما أعقب ذلك من هجرات في القرن السادس عشر وبعده. وقبل وصول أول فوج من مُهاجري الأندلس إلى فاس، كان هنالك وفد كبير من عرب القيروان الذين نزلوا ضيوفًا على إدريس الثاني وأحلَّهم العدوةَ التي سُمّيت باسمهم منذ ذلك الحين (عُدوة القرويين). فإذا أضفنا كل هذا إلى الرصيد الأساس من العربية الفصحى التي بدأ المغاربة في اكتسابها عن طريق التعلّم وحفظ القرآن ومتون العربية الأخرى واستعمالها في مختلف المجالات الرسمية والإدارية

[1] نشأة هذه الإمارة تعود إلى أواخر القرن الأول للهجرة، وقد توفي مؤسسها الأول صالح بن منصور سنة 132هـ.
[2] كانت عاصمتها مدينة المَزِمَّة القريبة من الحسيمة، ويقال إن اسم الحسيمة هو تحريف لاسم (المزمّة).
[3] كانت نهايتها على يد المرابطين سنة 473هـ.

والدينية، وما انبنَى على ذلک من ازدهار للتعليم العربي الإسلامي ونبوغ مغربي في مختلف الفنون والآداب والعلوم الشرعية وغيرها، وظهور فئة كبار الفقهاء والعلماء والشعراء والأدباء والكتّاب والمؤلفين الذي بزّوا أقرانهم في المشرق وأنحاء العالم الإسلامي كله، عرفنا إذن، أهم المسالک التي دخلت منها العربية واستقرّت في بلاد المغرب الإسلامي.[4] ولا شک بعد هذا، أن تكون هذه العربية الداخلة والمنتشِرة، على اختلاف منابعها ومصادرها، قد وقع لها ما وقع للعربية التي دخلت مناطق أخرى من العالم الإسلامي واستقرت فيها وانتشرت بين أهاليها، إلى أن أصبحت اللغةَ المشتركةَ بين سكانها على اختلاف أصولهم القومية والعرقية ولغاتهم ولهجاتهم المحلّية. وما وقع لها هو أنها تفرَّعت فرعين كبيرين: فرع يتمثَّل في العربية العالِمة التي يستعملها المثقفون والمتعلمون في أمور دينهم وفي كتاباتهم ومؤلفاتهم وخُطبهم ودروسهم ومحاضراتهم ومراسلاتهم ونظُمهم الإدارية والقضائية ومدارسهم وجامعاتهم، وفرع يتمثل في العربية الشفوية التي يتخاطب بها عامة الناس في أسواقهم وحياتهم وشؤونهم اليومية العادية، وتنتقل بين الناس انتقالاً عفويّا عشوائيّا من غير حاجة إلى تعلّم وتلقين في المؤسسات الدينية والتعليمية، وتتوالد وتتشعّب من غير قيود تُفرَض عليها كما فُرضَت على الفصحى، وتلك هي اللهجات العامية أو الدارجة التي تختلف تعبيراتُها وبعضُ مفرداتها ودلالاتها وطريقة نطقها من منطقة إلى أخرى، بسبب أصولها الأولى المنحدرة منها – إذ هي في الأصل لهجات قبائل عربية حافظت عليها وهاجرت معها واستقرت باستقرارها في المواطن التي انتقلت إليها – وبسبب تمرّدها وانفلاتها وكثرة توالدها كما قلنا، ثم بسبب احتكاكها اليومي وتأثرها العادي بلهجات اللغة الأمازيغية المتعددة بتعدد المناطق أيضًا، أو باللغات الأجنبية الطارئة عبر التاريخ. فما نسميه اليوم "**العربية المغربية**،" إنما هو جُمّاعُ هذه اللهجات العربية المستعملة في مناطق مختلفة من البوادي والحواضر، والمتأثرة باللهجات الأمازيغية المحلّية، ثم باللغات الأوروبية المجاورة، في مراحل الغزو البرتغالي والإسباني للبلاد، أو في مراحل الاحتلال الفرنسي وما تولَّد عنه من احتكاک لغوي مباشر شمل مختلف المجالات. وإلى عهد قريب جدّا، كان الأطلس اللغوي للهجات العربية بالمغرب، يشتمل على طيف كبير من الفروق اللّهْجِية، صوتًا ودلالة ومعجمًا وصرفًا وتركيبًا، يتسع باتساع المسافات بين منطقة وأخرى، ويضيق بتقاربها. أما اليوم، فهذا الأطلس اللغوي عرف تحولاً كبيرًا في اتجاه الاندماج والتداخل، بعد انتشار التعليم المدرسي والجامعي، وتوسُّع شبكات الطرق وتطور وسائل النقل والتواصل، والهجرة الكبيرة إلى المدن، وإحداث وظائف الشغل

[4] انظر في الموضوع: عبد العلي الودغيري، **دخول اللغة العربية إلى المغرب وانتشارها واستعمالها** (بحث قيد النشر).

وتوفر فرصه في كل مكان، مما أدى إلى إعادة خلط للتركيبة السكانية بشكل لم يسبق له مثيل. والنتيجة، من الناحية اللغوية، أن حدث تقاربٌ كبير وتداخل وتمازج بين اللهجات المحلّية، لدرجة أنه أصبح من المتعسّر أحيانًا التمييز لغويّا بين المتحدثين إليك من أقصى عاصمة سُوس في أكادير وتارودانت، وعواصم المملكة الأخرى كالرباط وفاس والدار البيضاء. وهذا لا يعني أن الفروق اللغوية قد امَّحت نهائيّا بين المناطق، ولكنها سائرة وصائرةٌ إلى الزوال بلا شك.

من هذه المنطلقات تأتي أهمية الدراسة اللغوية بمستوياتها المختلفة، والمعجمية خاصة، للعربية المسماة "مغربية،" والبحث في أصولها ونشأتها ومراحل تشكلها وتاريخها وتطورها، علما بأن دراسة تاريخ اللهجات العربية جزءٌ لا يتجزأ من دراسة تاريخ العربية بصفة شاملة. والمشكلة التي تعترض الباحث في مجال تاريخ اللهجات العربية دائمًا، هي مشكلة قلة المصادر المكتوبة بحكم انصراف الأسلاف عن مثل هذه الموضوعات وعن تدوين لهجاتهم إلا في حالات نادرة. ولقد ظل موضوع دراسة اللهجات العربية وتدوينها ووصفها والتأريخ لها، إلى عهد قريب، متروكا، في الغالب، لأيدي الدارسين المستشرقين وللأجانب عمومًا، فاستغلوه في فترات معيّنة لأغراض خارجة عن الإطار العلمي والبحث الموضوعي المجرد. وباستثناء ما نجده أحيانًا في بعض المصادر الشّحيحة، كسلسلة المؤلفات في لحن العامة، أو نصوص الشعر الزجَلي، والأمثال والقصص الشعبي الذي سَلم من الضياع، وأحيانًا أخرى، في بعض ما ينِدّ ويرشح من فَلَتات تأتي على أقلام بعض المؤرخين المتأخرين وكتّاب الرّحلات والمشاهدات من متوسّطي الثقافة، لا نكاد نجد مصادر قديمة تُغني الباحث المعاصر في هذا المجال. وهنا تأتي أهمية أعمال المستشرقين، فهي على اختلاف مشارب أصحابها وأهدافهم ودوافعهم ومنطلقاتهم، وبغضّ النظر عن مواقعهم الفكرية أو مسؤولياتهم السياسية أو العسكرية أو الدينية التي تقلدوها، فقد قدَّموا، من حيث يعلمون أو لا يعلمون، خدمة لا تُنكر قيمتُها العلمية في هذا الوقت. ونحن نعلم أن النتاج اللغوي الاستشراقي الذي بدأ منذ القرنين: السابع عشر والثامن عشر، وازدهر بشكل لافت خلال القرن التاسع عشر، عصر توسّع الفكر الاستعماري ومطامعه، إلى منتصف القرن العشرين، متنوع المجالات، من الدرس المعجمي والدلالي، إلى الدرس النحوي والصرفي والصوتي. ولما كانت المنطقة المغاربية قد استأثرت بالنصيب الأوفر من الدراسات والأعمال اللغوية الاستشراقية، فقد أصبح المغرب الأُقصى بدوره مجالاً خصبًا لكثير من هذه الأعمال التي شارك في إنتاجها باحثون من مختلف الجنسيات الأوربية حتى البعيدة نسبيّا عن المحيط المغربي المعتاد وجيرانه في الضفة الشمالية للبحر المتوسط.

وزاد من شغف اهتمام المستشرقين والمستعربين بالوضع اللغوي في المغرب، تنوّعُ أطلسه اللغوي بين لهجات عربية وأخرى أمازيغية، فوجدوا في هذا التنوّع الواسع مرتعًا لدراساتهم الوصفية والتحليلية والتركيبية التي ما زالت لم تحظَ بعدُ باهتمام كبير من قبل الباحثين المغاربة المعاصرين. فلا تكاد تخلو لهجة عربية أو أمازيغية في القطر المغربي إلا وأخضعوها للدرس والبحث، ونشروا عنها، بمختلف لغات العالَم، المقالات والكتب العديدة التي تحتاج بدورها إلى جمع وإحصاء وتصنيف وترتيب.

ومن أهم الأعمال المعجمية التي أنجزتها حركة الاستشراق بالمغرب، تلك القائمة الطويلة من القواميس الثنائية والمتعدّدة اللغة التي تجعل من العربية العامّية أو الفصحى محورَ ارتكازها وقُطبَ رحاها. وقد ازدهرت هذه القواميس خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين – كما قلتُ قبل قليل – لكن بداياتها سابقة لذلك التاريخ، وإن كانت معلوماتنا عنها قليلة. وفائدة هذه القواميس متعددة كما لا يخفى؛ ففي الزمن الذي ظهرت فيه، كانت لها فائدة عملية وضرورية لفئة المترجِمين والتجار والدُّعاة من رجال الدين المسيحي وخاصة طائفة الفرنسيسكانيّين الإسبان، والدبلوماسيّين والمستطلِعين والمستكشِفين، وعموم الأجانب الذين يزورون المغرب أو يقيمون فيه، فضلاً عمن العسكريّين الذين جاؤوا لاحتلاله، والإداريّين الذين أصبحوا حاكمين له في مرحلة الحماية. أما في زماننا هذا، فهي ذات فائدة شاملة لعموم الباحثين، ولاسيما عند قراءة الوثائق والنصوص والكتب التراثية المغربية التي تعجّ بعشرات الألفاظ والاستعمالات والاصطلاحات التي أصبحت اليوم نادرةَ التداول، أو مهمَلة وساقِطَة من الاستعمال، بحكم انعدام الحاجة إليها، أو اختفاء الأشياء التي جيء بها للتعبير عنها، من آلات وأدوات وعادات وألبسة وأطعمة وأشربة ومواد مصنَّعة وحرف وصنائع، وغيرها، أو خضعت لتحوّلات وتغيّرات صوتية أو صرفية ودلالية أبعدتها عن الصيَغ والاستعمالات المتداولة في الوقت الحالي. أما فائدتها المتخصصين في دراسة اللهجات العربية والمغربية على الخصوص، والتأريخ لتطور معجمها اللفظي والدلالي عبر الأزمنة والأمكنة، الذي يُفضي بالضرورة إلى التأريخ العام للعربية المشترَكة ومعجمها الفصيح، وتأثيل ألفاظها ومعرفة أصولها وجذورها وامتداداتها وتحوّلاتها، فهي لا تقدَّر بثمن. وأخيرًا، فإن فائدتها تمتد إلى ما وراء اللغة وخارجها، لما تحتويه مادة القواميس اللغوية عادةً، فصيحة وعامّيّة، وتحتفظ به من معلومات غنية متنوّعة يُستفاد منها في دراسة الحياة الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والسياسية، والتعرُّف إلى أنماط الحياة والعيش والسلوك

والثقافة والأدوات المستعملة والعادات والتقاليد، وغيرها من الأمور التي اهتم بها المستعربون من الدارسين أكثر مما اهتمَّ بها غيرُهم من المغاربة والعرب.

وبعيدًا كل البعد، عن الرغبة في تمجيد العامّيات والدوارج، والدعوة لاستعمالها في التعليم المدرسي بديلاً عن الفصحى أو العربية المشتركة، فإن الانكباب على بحث رصيدنا التاريخي من هذا التراث اللغوي الذي هو جزءٌ لا يتجزأ من ثقافتنا الشعبية ماضيًا وحاضرًا، دراسة علمية موضوعية ومجرّدة، أمرٌ لا يشك أحد في فائدته وجدواه. وقد أردت في هذه الدراسة أن أتحدث عن بواكير الدراسة المعجمية وبداياتها التي تجعل من عربيتنا العامية بمختلف لهجاتها وتلويناتها المحلّية، أرضيَةً لها ومتنَها ومعتمَدها الأساس، وهي بداياتٌ تمتد، كما سنرى، إلى القرن الحادي عشر الهجري (السابع عشر الميلادي)، أي إلى أربعة قرون ماضية. وإذا كان من الممكن تقسيم لهجاتها العربية المغربية إلى أربع مجموعات كبرى: هي مجموعة لهجات (جبالة) أو لهجات الشمال، ثم مجموعة الوسط التي تدخل ضمنها الحواضر الكبرى من القنيطرة إلى الصويرة، جنوبًا، ولهجات الشرق المتميزة بخصائصها المعروفة، ثم لهجات الجنوب وأقصى الجنوب الذي تسود في أغلب مناطقه اللهجة الحسّانية، فإن أغلب الدراسات والأعمال المعجمية الأولى التي تمَّ رصدُها لحد الآن، مما ستتناوله دراستُنا هذه، قد انصبّ اهتمامُها على المجموعتين الأولى والثانية دون البقية. ولذلك أسباب يمكن بحثُها فيما بعد.

بداية البدايات

شاءت الأقدار الإلاهية أن تأتي المحاولة الأولى في مجال التأليف المعجمي القائم على العربية المغربية، على أيدي أَسير فرنسي لا علاقة له باللغة، ولا معرفة له من قبل بالعربية ولهجاتها، وإنما وقع صدفةً في أيدي قراصِنة سلا سنة 1670م، وكانت نيتُه الإبحارَ نحو ما كان يسمى بـ"الهند الغربية في أمريكا" (Les Indes occidentales de l'Amérique) التي كان بها بعضُ المستعمرات الفرنسية. ولكنه بعد الأسر، اضطر للبقاء في المغرب مدة إحدى عشرة سنة (1670-1681م) قبل افتكاكه ورجوعه إلى بلده، قضاها بين سلا وفاس ومكناس (وسط المغرب). وخلال ذلك أمكنَه تعلُّم شيء من العربية الفصحى والعامية المغربية، كما أمكنه الوقوف على جملة أحداث سياسية واجتماعية من تاريخ المغرب السياسي والاجتماعي أواخر عهد المولى رشيد العلوي (1666-1672) وبداية عهد المولى إسماعيل (1672-1727).

هذا الأسير الفرنسي هو المعروف باسم جرمان مُويّيت[5] (Germain Moüette) الذي جمع أخبارًا ومعلومات عن حالة المغرب وأوضاعه السياسية والاجتماعية والثقافية واللغة الأكثر انتشارًا بين سكانه، وعن فترة أسره وظروف عيشه، فأراد أن يتحدث عن كل ذلك ويروي أخباره في كتاب أصدره سنة 1683 تحت عنوان:

Relation de la captivité du Sr Moüette dans les royaumes de Fez et de Maroc =

حكاية أسر السيد مُويّيت في ممالك فاس والمغرب.

والعنوان دال على مضمون الكتاب؛ فهو عبارة عن ترجمة ذاتية وسردُ للأحداث التي عاشها، وظروف اعتقاله ومُقامه بالمغرب، لكنه مع ذلك، خصَّص الفصل الأخير منه لقاموس ثنائي فرنسي-عربي صغير يقع في 37 صفحة (من ص 330 إلى 367 من الكتاب)، ويحتوي على حوالي 900 كلمة كلها من الألفاظ الدارجة المغربية الأكثر استعمالاً في دائرة تحركه بالمنطقة الوسطى من البلاد (سلا - مكناس - فاس)، وهي تتوزَّع على مختلف الحقول والمجالات الاستعمالية والحياة اليومية للناس في تعاملهم العادي. وهذا القاموس على صغره وبساطته، وبغض النظر عما وقع في كتابة بعض ألفاظه العربية من أخطاء راجعة في الغالب إلى عدم تمكن المؤلف تمكنا تامّا من العربية، أو إلى سوء سمعه والتقاطه لنطق بعض الكلمات، أو ضعف فهمه لمعاني كلمات أخرى، فإن الملاحظ أن الأساس الذي بُني عليه المتن المعجمي الذي دوّنه المؤلف، هو العربية الدارجة، مع ملاحظة ما يتخللها أحيانًا من ألفاظ أمازيغية أو أجنبية دخيلة من لغات أوروبية أو غيرها. وفي انتظار عودة أخرى لدراسة مفصَّلة لهذا المتن المعجمي من نواح أخرى،[6] فإن الأهم من كل ما ذُكر، هو أن هذا العمل المتضمَّن في الفصل المذكور من الكتاب، على قصره وصغر حجمه، يعد بحق، وبحسب ما توفر لدينا من معطيات لحد الآن، أقدم تدوين معجمي خاص بالعربية المغربية المستعملة في العصر الحديث، تمَّ اكتشافه لحد الآن. وهذا حكم لا يخص عمل المستشرقين والأجانب فحسب، ولكنه يشمل أيضًا ما قام به العرب والمغاربة الذين لم

[5] انظر تعريفا موجزا ومفيدا بالمؤلف (Germain Moüette) بموقع ويكيبيديا:
https://fr.wikipedia.org/wiki/Germain_Mo%C3%BCette

[6] وانظر مزيدا من التعريف بالكتاب في المقالة التي نشرتها سنة 2014 الباحثة الإسبانية غونزاليس فساكيس (Araceli González Vázquez) بعنوان:
Araceli González-Vázquez, "El árabe marroquí visto por un cautivo francés del siglo XVII: estudio histórico, social y cultural del Dictionaire françois-arabesque de Germain Moüette," *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Islam* 63 (2014): 65-90.

يباشروا التأليف في العامّية المغربية ومعجمها، إلا بعد وقت متأخر جدا عن هذا التاريخ. فهو بهذا، ومهما كانت حوله من ملاحظات، ومهما شابَهُ من نقائص، قد حاز فضيلةَ السبق في هذا المجال.

محاولات لاحقة

كان علينا أن ننتظر مدة زمنية لا تقل عن قرن من الزمان، لكي نعثر على محاولات أخرى تندرج في سياق الدراسات المعجمية حول العربية المغربية. فقد عادت تلك المحاولات للظهور في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي الذي شهد نشاطًا غير مسبوق في العلاقات التجارية والدبلوماسية بين المملكة المغربية وعدد من الدول الأوروبية، وخصوصًا في عهد السلطان العلوي محمد بن عبد الله (تولى من 1757 إلى 1790م). فلقد أدى هذا إلى دفع عدد من الدول المستفيدة من تعزيز علاقاتها بالمغرب، إلى إرسال مندوبيها من القناصل والمراقبين والمتعهِّدين، وكان في مقدمتها دول الدنمارک والسويد والنرويج التي سعَت، على غرار دول أوروبية أخرى، إلى إرسال دبلوماسيّيها وممثليها للإقامة بالمغرب ورعاية مصالحها السياسية والتجارية.[7] وهو الأمر الذي اضطر هؤلاء الدبلوماسيين من قناصِلة وغيرهم، إلى تعلّم العربية الفصحى؛ لغةِ التعامل الدبلوماسي والرسمي، بجانب إتقان العربية العامية المستعملة في الحياة اليومية بين المغاربة والأجانب الوافدين على البلاد. والذي يهمنا بالدرجة الأولى من هذه الحركة، هو لجوءُ عدد من هؤلاء الدبلوماسيّين وغيرهم من الوافدين، إلى تتويج عملهم وإقامتهم بين المغاربة، بتأليف كتُب ومذكرات وسِيَر ذاتية تلخص جوانب كثيرة من الحياة ومظاهر الثقافة المغربية، وفي مقدمتها الظاهرة اللغوية.

ومن هذه المؤلفات التي يهمنا ذكرُها في هذا السياق، كتاب طُبِع أول مرة باللغة الدانمركية سنة 1779م، وأعيد إصدارُه باللغة الألمانية سنة 1781م، وبالفرنسية سنة 2002، تحت عنوان:

Relations sur les royaumes de Marrakech et de Fès, recueillies dans ces pays de 1760 à 1768

[7] انظر حول هذه النقطة، من الوثائق المؤرخة للعلاقات الدبلوماسية والتجارية التي توطدت خلال هذه الفترة بين المغرب والسويد والنرويج. كتاب سمير بوزويتة بعنوان: **العلاقات المغربية السويدية-النرويجية، التاريخ والذاكرة المشتركة** (الرباط: مجلس الجالية المغربية بالخارج، 2020). وكان المؤلف قد أصدر سنة 2004 كتابا آخر بعنوان: **العلاقات المغربية النمساوية-الهنغارية، تاريخ وذاكرة مشتركة** (الرباط: مجلس الجالية المغربية بالخارج، 2020).

وهو ما يمكن ترجمته إلى العربية بـ "**أخبار عن ممالك المغرب وفاس، جُمِعت من هذه البلاد بين 1760 و1768.**"[8] وصاحبُ هذا الكتاب التاريخي المهم هو الدبلوماسي الدانمركي جورج هُوست (Georg Hjersing Host) (1734-1794) الذي جاء إلى المغرب موظَّفا في شركة تجارية دانمِركية[9] في بداية الأمر، ثم تحوَّل للعمل الدبلوماسي، فعيِّن نائبًا لقنصل بلاده في مدينة الصويرة الحديثة العهد بالبناء والتعمير علي يد السلطان محمد بن عبد الله.[10] وخلال تلك المدة من إقامته بالمغرب، استطاع أن يتعلم العربية المغربية والفصحى، ويطّلع على أحوال المغرب السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وعلى كثير من عاداته وثقافته وتقاليده، ثم أفرغ خلاصة معرفته واطلاعه في صفحات ذلك الكتاب، وفي كتاب آخر ألفه عن السلطان المغربي محمد بن عبد الله (طبع لأول مرة سنة 1791).[11] ورغم أن الكتاب الذي يهمنا في هذه الدراسة كتابٌ تاريخي اجتماعي وليس لغويّا ولا معجميّا في الأساس، إلا أن الجانبين اللغوي والمعجمي حاضران فيه بقوة. فقد خصَّص قسمًا من فصله الثامن، للحديث عن اللغة العربية الفصحى والعامية المستعملة في المغرب، والعلاقة بينهما، وعن أهم خصائص هذه العامية مقارنةً مع الفصحى وبعض لهجات المشرق، ملاحظًا أن العامية المغربية، كما عرفها في ذلك الوقت، كانت تبدو له أقرب ما تكون إلى الفصحى، وفسَّر ذلك بأن المغاربة كانوا أكثر البلاد الإسلامية مواظبةً على حفظ القرآن الكريم واستحضاره في حياتهم اليومية. ورغم أن المؤلف لم يخصّص للألفاظ المغربية قاموسًا مرتّبا ترتيبًا معيّنا، أو ملحقًا معجميا، كما فعل مويّيت وغيره من المؤلفين، إلا أن متصفّح الكتاب، من أوله إلى آخره، بإمكانه أن يقوم باستخراج قائمة طويلة من الألفاظ التي كانت متداولَة في تلك الفترة من النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وهي تتناول كل الموضوعات المختلفة: من الدين والعبادة، إلى العادات وآداب المعاملة، والموسيقى

[8] العنوان لأصلي الكتاب بالدانمركية:

Efterretninger om Marokos og Fes, samlede der i Landene fra ao. 1760 til 1768.

وعنوانه الذي نشر به بالألمانية:

Nachrichten von Marókos und Fes, im Lande selbst Gesammelt, in den Jahren 1760 bis 1768

[9] الشركة الدانمركية للهند الغربية وغينيا (Compagnie danoise des Indes occidentales et de Guinée).

[10] قام هذا السلطان، الذي كان مولعا بالجهاد البحري لحمية الثغور المغربية، ببناء الصويرة سنة 1178هـ/ 1765م، وقد نقل أحمد بن خالد الناصري في **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، الجزء الثامن (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1997)، 20 عن **رحلة** أحمد الغزال كاتب السلطان المذكور، أنه لما أتمَّ بناءها "جلب إليها تجار النصارى بقصد التجارة بها، وأسقط عنهم وظيفَ الأعشار ترغيبًا لهم فيها، فأُهرِعوا إليها من كل صوب، فعُمِّرت في الحين ...". فهذا يفسر سبب لجوء بعض الدول مثل الدانمرك لفتح فروع لقنصلياتها في تلك المدينة، وسبب قدوم المؤلف جورج هوست للإقامة بها.

[11] أعيد طبعه بالفرنسية في المغرب سنة 1998، تحت عنوان: *Histoire de l'Empereur du Maroc Mohamed Ben Abdallah*، ثم ترجم للعربية مؤخرا بعنوان: **أخبار وتاريخ الملك محمد بن عبد الله**، ترجمة سليم رشاد وعبد الغفار سويرجي (مراكش: كراس المتوحد،).

وأدواتها والغناء ومقطوعاته،[12] والألبسة والمأكل والمشرب واللباس، وأدوات البيت والعمل، والنباتات والفواكه والخضر، والحيوانات، والمرض والصحة، وغير ذلك من الموضوعات. وإذا كان هُوست لم يُعنَ بجمع هذه الألفاظ من العربية المغربية، وهي بالعشرات، ووضعها في مسرد أو قائمة مرتّبة، إلا أنه – عكس ذلك – أتى بقائمة مستقلة من الألفاظ الأمازيغية المستعملة في الدارجة المغربية، تصل إلى نحو 130 كلمة من مختلف الأغراض. ولعل السبب في جمعه لهذه الكلمات في مكان واحد، هو كونها قليلة بالقياس إلى العدد الكبير من الألفاظ الأخرى العربية والمعرَّبة المستعملة في المعجم المغربي. وبالتمعّن في هذا المتن المعجمي بقسميه العربي والأمازيغي، يتضح أنه معجم ينتمي إلى لهجات وسط المغرب الذي يمتد جنوبا إلى مدينة الصويرة، وليس فيه من الألفاظ والاستعمالات ما يمكن اعتباره خاصّا بلهجة جبالة أو المغربية الشمالية الخالصة، إلا ما كان قليلاً جدا.[13] وقد لجأ المؤلف إلى كتابة الالفاظ العربية والأمازيغية بالحروف العربية، مع ترجمتها للغة الدانمركية (ثم إلى الألمانية في طبعة 1781م)، وإعادة كتابتها بالحروف اللاتينية لمساعدة القارئ على التلفّظ بها. ومع ذلك، لاحظنا أن المؤلف كثيرًا ما يأتي بأخطاء في رسم بعض الكلمات بالحروف العربية أو عند كتابتها بالحروف اللاتينية. ولنا على ذلك عدة أمثلة لا نرى حاجة لنقلها هنا.

وإلى جانب هوست الدانمركي وعمله الذي ذكرناه، هناك بحث كتب باللاتينية سنة 1787م، بعنوان: (*Dissertatio academica de gente et lingua maroccana*) (= **مذكرة أكاديمية حول اللغة المغربية**)، ونُسب إلى مؤلفين معًا وهما: ميكائيل نولِّيروث وماتياس نوربرغ (Michael B. Nolleroth et Matthias Norberg)، لكن الذي يبدو واضحًا من العنوان التفصيلي الذي نُشِرت به،[14] أن المؤلف الحقيقي لهذه **المذكرة** هو ميكائيل. ب. نولّيروث، وهو شخص غير معروف لدينا سوى أنه ناقش رسالته الجامعية هاته في مدرسة (أو كلية) كارلينو (Leceo Carolino)، ويُحتمل جدا أن يكون من مواطني دولة السويد. أما ماتياس نوربرغ

[12] انظر (في ص 259 و260 من الطبعة الألمانية)1781 بعض المقطوعات التي أوردها المؤلف من الشعر الزجلي الشعبي الذي كان يُتغَنَّى به، وهو ثريّ بالألفاظ والاستعمالات اللغوية التي يستفاد منها في دراسة العربية المغربية لتلك المرحلة.

[13] من هذه الكلمات التي يمكن اعتبارها من اللهجات الجبلية الشمالية: الغيظة (بالظاء)؛ انتينا (أنتِ)؛ هذيك (بالذال المعجمة)؛ هاذوك؛ كشّينة (مطبخ)؛ فلمينك؛ نْحال (نَحل).

[14] نشرت الرسالة أو المذكرة دون تاريخ تحت عنوان مفصل كالآتي:

Michael B. Nolleroth et Matthias Norberg, *Dissertatio academica de gente et lingua maroccana, quam ... praeside Matth. Norberg ... publico eruditorum examini pro gradu modeste subjicit auctor et respondens Michael B. Nolleroth ... in lyceo Carolino ad diem X martii 1787* (Lundae: Typis Berlingianis, sans date)

ويمكن ترجمة هذا العنوان بالصيغة الآتية: **"مذكرة أكاديمية (رسالة أو أطروحة) حول الدولة واللغة العربية... ترأس جلسة المناقشة: ماتياس نوربرغ ... المؤلف ميكائيل. ب. نوليروث دافع عن رسالته، واعترف بكل تواضع بالمستوى العلمي للعلماء. في مدرسة كارولينو، يوم 10 مارس 1787."**

(1747-1826م)،[15] فهو شخصية علمية سويدية معروفة، إذ كان عضوًا في الأكاديمية الملكية السويدية للعلوم، وأستاذًا للغات الشرقية، ولكن مهمته بالنسبة لهذه **المذكرة**، قد انحصرت في ترؤس جلسة مناقشتها، وربما كانت له تعليقات وملاحظات وتدقيقات عليها، وربما تمَّ إلحاقُها وإضافتها إليها عند الطبع. وإذا كنا في الوقت الراهن لم نتمكن من الاطلاع على فحوى هذا الكتاب ومعرفة القضايا التي عالجها، واللهجة المغربية التي تم اعتمادها، والإجابة عن كثير من الأسئلة التي تخامرنا، إلا أنه من المؤكد أن الجانب المعجمي في أية دراسة تطمح إلى وصف خصائص لغة أو لهجة معينة، لا بد لها من الارتكاز على الجانب المعجمي فيها، ولا بد أن يكون صاحب المذكرة الجامعية قد زار المغرب أو حصل على معلومات كافية عن العامية المغربية من قبل شخص يتكلَّمها ويحسن استعمالها (يسمى المُخبِر أو المستعمِل المثالي)، كما فعل وليام برايس الآتي ذكره.

نص وليام برايس

وقبل أن ننتقل إلى الحديث عن أهم عمل معجمي أُنجِز في القرن الثامن عشر عن العربية المغربية، نشير إشارة خاطفة إلى النص الذي كان الإنجليزي وليام برايس (William Price) (ت1830)[16] قد نشره سنة 1797م في عددين من الجزء الأول من المجلة الإنجليزية[17] *The Oriental Collections*، تحت عنوان: "Dialogues in the vulgar arabick of Morocco" (= "حوارات بالعربية العامّية المغربية"). لكن هذا النص البسيط الذي لفت نظر بعض المتخصصين في الدراسات اللهجية المغربية واعتبروه من المحطات الأولى لبداية هذه الدراسات،[18] ليس في حقيقة أمره سوى نص حواري قصير (في أقل من خمس صفحات صغيرة الحجم مع الترجمة) مكتوب بالحروف العربية وبالعامية المغربية المنتشرة في وسط المغرب، مع ترجمته للإنجليزية وإعادة كتابته بالحروف اللاتينية لتقريب طريقة التلفّظ بكلماته. والحوار

---

[15] له ترجمة قصيرة في موسوعة ويكيبيديا:
https://en.wikipedia.org/wiki/Matthias_Norberg

[16] انظر مزيدا من المعلومات عن هذا الكاتب ومقالته المتحدث عنها في البحث المنشور بتوقيع فاسكيس وفرنانديس بعنوان:
Araceli González-Vázquez et Montserrat Benítez Fernández, "British Eighteenth Century Orientalism and Arabic Dialectology: William Price of Worcester and his "Dialogues in the vulgar arabick of Morocco" (1797)," *Historiographia Linguistica* 43, 1-2 (2016): 61-97.

[17] William Price, "Dialogues in the vulgar arabick of Morocco," *The Oriental Collections* 1 (1797).

[18] بل لقد ذكر بيير لارشي (Pierre Larcher) في مقاله المنشور بعنوان:
Pierre Larcher, "Diglossie arabisante et Fusha vs Ammiyya arabes: Essai d'histoire parallèle," in *History of Linguistics 1999*, ed. Sylvie Auroux (Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Co. 2003), 51.
أن هذا النص الذي نشره وليام برايس سنة 1797م، هو أقدم موضوع يعالج العربية الدارجة بالمغرب. وهذا غير صحيح تماما، كما تبيّن مما تقدم ذكره في الفقرات السابقة.

يدور بين رجلين أحدهما يَسأل والآخر يجيب، ويتناول موضوعات مختلفة من الحياة اليومية العادية، بأسلوب تعليمي معمول به في تعليم اللغات عن طريق المحادثة والحوار. فهو، كما نرى، ليس عملاً معجميّا على الإطلاق، ولا دراسة لسانية وصفية للعامية المغرب أو إحدى تلويناتها المختلفة، ولم يُقدَّم له بأية كلمة تعرّف بمصدره أو ناقله وتاريخ إجرائه ومكانه، أو يوضِّح للقارئ، غير المغربي، طبيعة اللهجة التي بُني عليها الحوار، ولا أية معلومات زائدة على النص المنشور. ولذلک فهو لا يستحق العناية التي قُوبِل بها من لدن بعض الدارسين، وإنما يُشار إليه لكونه يمثّل – ربما – أقدم محاولة استشراقية إنجليزية تُعنى بالعربية المغربية الحديثة، أو لتضمُّنُه كلمات ومفردات وتراكيب من الممكن تفتيتها إلى وحدات معجمية وتحويلها إلى عمل قاموسي قابل للشرح والترتيب والاستفادة منها ومن طريقة التلفظ بها في تحديد طبيعة اللهجة المدروسة، وإن لم تخل طريقة رسمها بالحروف العربية وإعادة كتابتها بالحروف اللاتينية من أخطاء جسيمة. ومهما يكن، فإنه من الواضح أن النص كتب باللهجة العربية الدارجة المنتشرة وسط المغرب، كما قلنا، وأن ناشره الذي كان مهتما بدراسة العربية، قد أخذه من مُحاورٍ مغربي مجهول يتكلم تلك اللهجة ويتقنها، تمَّ اللقاءُ به في بريطانيا خلال فترة غير محدَّدة. ومعلوم أن العلاقات المغربية البريطانية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وما بعده، كانت جيدة ومتينة، عرفت تبادلاً تجاريا ودبلومسيّا. وقد ذكرت مصادرنا التاريخية أن السلطان محمد بن عبد الله العلوي، كان قد أرسل، في فترة قريبة من هذا العهد، مبعوثًا إلى هذه الدولة لجلب ما يحتاجه من سلع وأدوات صناعية وغيرها.[19]

رائد الدراسات المعجمية للعربية المغربية الشمالية

إذا جاز لنا أن نعتبر الأسير الفرنسي جِرمان مُويّيت (ق17م) رائدًا للبحث المعجمي القائم على العربية المغربية إجمالاً، ودارجةِ وسط المغرب خصوصًا، أو واضعَ البذرةِ الأولى في هذا الاتجاه من البحث اللغوي الحديث، فإن شخصًا آخر ظهر بعده بأكثر من قرن، يستحق أن يُنعَت أيضًا برائد العمل المعجمي الاستشراقي القائم على

[19] يذكر الناصري في **الاستقصا**، الجزء الثامن، 19 على سبيل المثال أن هذا السلطان بعث سنة 1177هـ/1764 م أحد رؤساء البحر إلى بلاد الإنجليز لإصلاح السفن الحربية وتجديدها وتزويدها بالعدة اللازمة، وجلب أنواع من الأسلحة، فقال: "ولما اجتاز برباط الفتح بعث منه الرئيس الحاج التهامي مدوّر الرباطي باشوادارًا إلى بلاد السويد ليأتيه بإقامة المراكب والبارود، وبعث أيضا الرئيس أبا عبد الله محمد العربي المستيري باشوادارًا إلى بلاد النّجليز ليصلح بها قُرصانه ويجعل له إقامة جديدة، فقَدِمها وجدَّد قُرصانه، واستصحب معه إقامة مركبين ومدافع نحاسية وغير ذلک، وعاد لتمام السنة." والمقصود بالقرصان (والجمع: قراصين) هنا، هو السفينة الحربية التي كان يستعملها القراصنة المغاربة.

أساس العربية المغربية الشمالية أو ما يُعرَف بلهجة جبالة.[20] ونعني بهذا الشخص المستعربَ النمساوي فرانز فون دومباي (Franz Von Dombay) (1758-1810م)،[21] الذي أصدر كتابًا باللاتينية عن العامية المغربية الشمالية بعنوان:

Grammatica linguae mauro-arabicae juxta vernacuti idiomatis usum (= **َنحوُ اللغةِ المغربية العربية حسب اللغة الأم**)،

نُشر في فيينا (عاصمة النمسا) سنة 1800م، وكتبت مقدمتُه في مدينة زغرب (عاصمة كرواتيا حاليا) سنة 1799م. وضمن هذا الكتاب المطبوع في 154 صفحة، يقع القسم المعجمي الذي يحتل أكبر مساحة من صفحاته (من ص 51 إلى ص 136)، وهو بعنوان: *Vocabularum Latino-Mauro –Arabicum* (= **ألفاظ لاتينية مغربية عربية**).

مؤلف هذا الكتاب هو أحد المستشرقين المعروفين، كان له علم باللغة العربية الفصحى، وإتقانٌ للعربية المغربية الشمالية، مما أهَّله ليتولى مهمة مترجِم رسمي ملكيّ وقُنصلٍ عام لبلاده في المغرب. وقد جاء إلى طنجة سنة 1783م، واستقر بها إلى أن غادرها سنة 1787م بعد تعيينه من جديد قنصلاً لبلاده في مدريد، لكنه ظل مع ذلك على اتصال دائم بالمغرب ومتابعًا لأحواله الاقتصادية والسياسية، ومكلّفا من حكومة بلاده بمدها بالتقارير والمعلومات التي تطلبها. وكان سبب تعيينه في مهمته الدبلوماسية بالمغرب، أن السلطان العلوي محمد بن عبد الله حين تولى الملك سنة 1757م، بدأ نهج سياسة انفتاح دبلوماسي وتجاري مع عدد من الدول الأوروبية لتعزيز الإنعاش الاقتصادي لبلاده، وجعل من مدينة طنجة عاصمة دبلوماسية مزدهرة، فكان من الوفود السِّفارية التي بعثها لعدد من تلك الدول، وفدُ توجه إلى دولة النمسا برئاسة باشا طنجة السيد محمد بن عبد المالك، بقصد تعزيز العلاقات الدبلوماسية والتجارية مع هذه الدولة، وعقد اتفاقية اقتصادية تجارية كانت الأولى من نوعها بين البلدين. وخلال ذلك تم اللقاء بدومباي الذي تولى دور الترجمة بينه وبين رجال الدولة في بلاده، بحكم تكوينه في أكاديمية اللغات الشرقية بفيّينا، وبعودة

[20] تمتد خريطة هذه اللهجات المتفرعة بدورها إلى لُهجيات صغرى محلية، على مساحة جغرافية واسعة تضم عددا من الحواضر الكبرى والمدن الصغيرة وعشرات القبائل التي قد يصل عددها عند بعض الباحثين إلى أكثر من قبيلة، كلها منتشرة في الجزء الشمالي من المغرب. انظر: محمد الزروالي، "ما لا تعرفه عن تاريخ جبالة ومنهم قبائل إقليم تاونات...؟" جريدة تاوNet http://taounate.net/archives/16883

[21] كتب اسم المؤلف في الطبعة الأولى من كتاب دومباي (1800) بصيغة: (Francisci de Dombay). وانظر حول ترجمته: عبد الرحمان بدوي، **موسوعة المستشرقين** (بيروت: دار العلم للملايين، 1984)، 177؛ خير الدين الزركلي، **الأعلام**، الجزء الخامس (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، 139؛ يوسف جيرا، **تاريخ دراسة اللغة العربية بأوروبا** (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2017)، 48.

الوفد المغربي عُيّن دومباي في مهمته الدبلوماسية بالمغرب. وخلال السنوات التي قضاها بهذه البلاد استطاع تنمية ثقافته العربية والإسلامية وإتقان العربية العامية المنتشرة في منطقة شمال المغرب (طنجة وما حولها)، واستفاد من وقته في الاطلاع على التراث العلمي والأدبي للمغرب، فكان من ثمار ذلك نشر كتاب: **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس** لابن أبي زرع، وصنف بالألمانية كتابًا عن فلسفة العرب والترك، وله غير ذلك من الأعمال العلمية المعروفة.

أما كتابه هذا، فيمتاز عن غيره من الأعمال الأخرى السابقة واللاحقة له في موضوعه، بعدة خصائص منها:

أولاً. أنه، يمثل – رغم صغر حجمه – أقدمَ عمل معجمي من نوعه يهتم بالعربية العامّية المستعملة في شمال المغرب، وفي طنجة على وجه الخصوص، كما سبق القول. وكلُّ ما أمكننا معرفتُه والوقوف عليه من القواميس والدراسات اللغوية والمعجمية التي تناولت عربية الشمال المغربي، يُثبت أن مؤلَّف دومباي الذي نحن بصدده، كان سابقًا لظهورها بعدة بسنوات وبعقود أحيانًا.

وجديرٌ بنا أن ننبه هنا، رفعًا لكل التباس، إلى أن هنالك أعمالًا لغوية وقواميس استشراقية أخرى ظهرت خلال القرن الثامن عشر، في أوله أو آخره، واهتمت بدورها، كما اهتم صاحبُنا، بالعربية العامية، لكنها ليست العامية المغربية. فقد طُبع سنة 1787م للراهب الإسباني فرانشيسكو كانيس (Francisco Cañes) (ت1795م)، قاموسٌ ثلاثي اللغة بعنوان: *Diccionario Español Latino-Arabigo* (= **قاموس إسباني لاتيني-عربي**). ولكن العربية الوارد ذكرُها في العنوان، هي مزيج من الفصحى واللهجة الشامية، بحكم كون المؤلف من الرهبان الفرنسيسكان الذين أقاموا في بيت المقدس والشام، وانشغلوا بتعلّم العربية وتعليمها في كلية الآباء المسيحيّين الإسبان بدمشق. وقبل هذا القاموس ظهر للمؤلف كتاب لغوي آخر نشر في مدريد سنة 1775م بعنوان:

Gramatica Arabigo-Española vulgar y literal, con un diccionario Arabigo (= **النحو العربي الإسباني بالعامية والفصحى مع قاموس عربي**)،

وهو بدوره لا علاقة له بالعامية المغربية، وإنما عاميّته التي يشير إليها في العنوان هي أيضًا عامية دمشق والشام.

ولم يكن كانيس أولَ المستعربين الإسبان الذين اتجهوا لتأليف كتُب وقواميس تُعنَى بالعربية الدارجة في العصر الحديث، بعد مرحلة القَلعي (البيدرو ألكالا) في بداية ق16م الذي كان قد صنع قاموسه اعتمادًا على عاميّة غرناطة وما حولها، فقد اعتمد في كتابه هذا، على أعمال معجمية سابقة عربية - إسبانية - لاتينية أنجزها أوائلَ القرن الثامن عشر بعضُ إخوانه من رجال الدين المسيحيّين الفرنسيسكان الذين كانوا قد سبقوه مُبتَعَثين إلى الشام والأراضي المقدسة لتعلم العربية، منها: القاموس المنسوب للراهب الإسباني الفرنسيسكاني برناندينو غونزاليس (Bernardino González) (ت1735م) الذي كتبه صاحبه بمساعدة رُهبان آخرين، في دمشق أوائل القرن الثامن عشر، وقد طبع فيما بعد سنة 1901م بعنوان: *Intérprete arábigo* (= **ترجمان عربي**) بعناية ميكل أسين (Miguel Asín). وكانت العربية المعتمَدة فيه هي أيضا مزيجٌ من عامية دمشق والشام والعربية الفصحى.[22] هذا، بالإضافة إلى قاموس ثالث يُنسب للراهب الإسباني أندريس رويز كينطانُو (Andrés Ruiz Quintano)، قيل إنه ألف سنة 1712م بعنوان: *Diccionario Arábigo-Español*. فكل هذه الأعمال القاموسية الأخيرة، بُنيت على عربية تجمع بين الفصحى والعامية الشامية. وهي ذات فائدة بلا شك في دراسة هذه اللهجة المشرقية خلال القرن الثامن عشر، لكن ذلك لا يدخل في مجال دراستنا هاته.

ثانيًا. أنه رغم كونه مجرد جزء من كتاب لا كتابًا كاملاً، وكونه لا يتصف بالشمولية والاستقصاء في تدوين العربية المغربية الشمالية عمومًا وعامية طنجة خصوصًا، وهي المدينة التي استقرّ بها المؤلف طيلة سنوات إقامته بالمغرب، إلا أنه سجَّل قدرًا لا بأس به من الألفاظ والتعبيرات الأساسية المستعملة فيها، لا يقل في حجمه وعدده تضمَّنه القاموس الذي أخرجه، بعد أكثر من قرن، وليام مارسي ونشره ضمن كتابه: *Textes Arabes de Tanger* (= **نصوص عربية من طنجة**) (1911م). ولكن الأهم من كل ذلك هو أنه احتفظ لنا، ضمن متنه المعجمي العام، بعشرات الألفاظ والتعبيرات التي أصبحت، بعد مضي أكثر من قرنين على تسجيلها، قليلةَ الاستعمال أو مهملة، وذلك بحكم التطور اللغوي والتعليمي لأهل المنطقة واختلاطهم

[22] انظر حول هذا الكتاب: المقدمة التي كتبها أُوطُو زفارتيي (Otto Zwartje) للطبعة الحديثة من كتاب بيدرو ألكالا:
Otto Zwartje, “Prólogo,” in *Vocabulista Castellano Arábigo*, compuesto, y declarado en letra, y lengua castellana por el M. R. P. Fr. Pedro de Alcalá del órden de San Gerónimo. Corregido, aumentado, y puesto en caracteres arábigos por el P. Fr. Patricio de la Torre de la misma órden, Bibliotecario, y Catedrático de la lengua Arábigo-erudita en el Rl . Monasterio de Sn . Lorenzo del Escorial, y profeso en él. Año de 1805. Edición y presentación a cargo de Francisco Moscoso García (Córdoba, Cádiz: UCOPress, Editorial Universidad de Córdoba - Editorial UCA, 2018), 11-7.

الكثيف ببقية مناطق المغرب. وهذا ما يعطي للكتاب ميزة متفرّدة. ومن الأمثلة على ذلك هذه الكلمات التي لا نجد، على سبيل المثال، أي لفظ منها في قاموس مارسي المشار إليه، مع التحفظ على ما قد يكون وقع في بعضها من أخطاء في رسم حروفه العربية، رغم أن المؤلف عمل على ضبط طريقة نطق كل الكلمات التي أوردها بإعادة كتابتها بالحروف اللاتينية:

- جرج (gerg) بمعنى: ريح شمالية.
- لباج (lbeg بمعنى: ريح جنوبية
- غَديگة (ghadigha) بمعنى: جنوب غرب.
- شرقي مجرَّج: (sherki mgerreg): للشمال (aquilo).
- الصرّ: الصقيع.
- النفّة: زوبعة.
- الراوية: الصقيع.
- البحر الصغير: البحر المتوسط.
- البحر الكبير: البحر المحيط.
- بو الجلايب: ذو القعدة.
- بيبروز: الكراث: (porrum).
- طير النطق: الببغاء.
- طلّيط: النَورس: (larus).
- بردول: (acanthis).
- برّوک: ديک: (gallus).
- بوزران: (arragen).
- هَدّاد: نقار الخشب.
- ثموده: خنزير.
- تلسي telsi: فهد (pardus).
- زلزلوز: بُندُق.
- ملّيص: نوع من البرقوق.
- ياطغان: نوع من الخناجر (acinaces).
- جواجن: أقراط.
- هدّون: قماش مصنوع من الصوف.
- دابد: بوصلة.

- لنبوط: قمع.
- غليوطة: سفينة مفترسة.
- قجّ: براز الإنسان.
- سنجق: علَم (كلمة تركية).
- كُمْنة: حبل السفينة.
- بازرگان: سفينة تجارية (كلمة فارسية).
- قرطيل: برميل كبير لحفظ الماء.
- دمّوقي: غبي.

ثالثًا. أنه لم يأخذ ألفاظه وما دوَّنه، من تعبيرات وتراكيب وأصوات، من مصادر كتابية كما قد يحدث أحيانًا، أو بواسطة ناقِلٍ أو شخص واحد بعينه (مُخبِر لساني)، وإنما أخذها مما سمعه مباشرة من أفواه من عايشَهم وامتزَج بهم لعدة سنوات من أصحابها. وهذا في حد ذاته مهم جدا من الناحية التاريخية. وقد اعتمد أساسًا في هذا المتن لهجةَ مدينة طنجة وأحوازها وما يتصل بها، كما أشرنا. وهي لهجة، لا تختلف في كثير من خصائصها الصوتية والمعجمية والدلالية عن بقية اللُّهَيجات المحلّية الأخرى في المدن والقرى الشمالية ذات الخريطة الجغرافية الواسعة.

نحو استخراج العربية الأندلسية من عربية الشمال المغربي

رأينا في الفقرة السابقة، كيف أن النشاط الذي عرفته حركة الرهبان الفرنسيسكان الإسبان، منذ بداية القرن الثامن عشر، هو الذي أدى إلى الاهتمام بدراسة العربية العامّية المشرقية، وتأليف كتب في تعليم قواعدها النحوية وقواميس خاصة بألفاظها، ومن أهمها قاموس كانيس الضخم (3 مجلدات) المشار إليه من قبل. وقد حوَّلت هذه الحركة جزءًا كبيرًا من نشاطها المكثّف، أواخر القرن الثامن عشر، من المشرق إلى شمال المغرب، مما أدى إلى تكوين مدرسة فرنسيسكانية متميّزة بمدينة طنجة ما بين 1800و1806م بعناية الحكومة الإسبانية وتحت إشرافها،[23] انكبّت على تعلّم العربية وتعليمها بغاية تكوين رجال دين إسبانيّين قادرين على التواصل مع السكان المغاربة بلغتهم اليومية، إلى جانب غايات أخرى تطلبتها حاجة الدولة الإسبانية، وهي تكوين مترجِمين موثوقين ومقتدرين يمكن الاعتماد عليهم في عمليات

[23] راجع حول هذه النقطة مقالة فرنسيسكو غارسيا بعنوان:

Francisco Moscoso Garcia, “El P.Pedro Martin del Rosario, intérprete, traductor, profesor de árabe y autor de una gramática y un diccionario de árabe marroqui perdidos y probablemente encontrados por P. Lerchudi. Tánger, 1800-1824,” *Archivo Ibero-Americano* 78, no. 286 (2018): 31-59.

التفاوض مع الحكومة المغربية والتواصل معها وتوقيع الاتفاقيات المشتركة بين البلدين. وقبل ذلك، كانت بداية القرن السادس عشر قد شهدت ظهور الطبعة الأولى (1505م) للقاموس الشهير الذي ألَّفه الراهب الإسباني بيدرو القَلعيّ (Pedro de Alcalá)،[24] وجمع فيه الألفاظ العربية المستعملة في مدينته غرناطة وما حولها. وكان الدافع إلى تأليفه دينيّا بالدرجة الأولى، قبل أن يكون علميّا، وهو توفير أداة تعليمية للرهبان المشتغلين بنشر المسيحية بين المسلمين واليهود الذين لم يتمكنوا من مغادرة بلادهم. ولكن هذا الكتاب الذي نال شهرة واسعة منذ تأليفه، شابَته أخطاء وعيوب وصعوبات حالت دون الاستفادة الكافية منه، مما أفقَده مع الوقت كثيرًا من قيمته، بالإضافة إلى أن عددًا من ألفاظه أصبح مهملاً، وآخر تغيّرت دلالاته. وحين نشط التيار الديني الفرنسيسكاني خلال القرن الثامن عشر، وقع التفكير في إعادة طبع كتاب القلعي طبعة نقدية تحقيقية تعنى بمراجعته وكتابة ألفاظه وأمثلته بالحروف العربية، وهذا ما دفع الأب باتريسيو خوسي دي لاطورّي (Patricio José de la Torre) (1760-1819م)، وهو من أصل طليطلي، إلى القيام بهذه المهمة الصعبة مع راهبين آخرين. فتوجه الفريقُ، مستعينًا بأمر ملكي على النهوض بمهمته، إلى المغرب، وهناك أقام بمدينة طنجة من 1798 إلى1802م،[25] بنية العمل على تحقيق هدفين آخرين: جلب مخطوطات مغربية للخزانة الملكية في مدريد، وتعميق معرفته بالعربية الفصحى والعربية العامّية المستعملة في شمال المغرب على الخصوص، ولاسيما أن الاعتقاد الذي كان راسخًا في أذهان هذا الفريق العلمي، هو أن هذه العربية المغربية الشمالية كانت وما تزال تمثّل أصدق تمثيل لهجة غرناطة وعربية الأندلس التي بها كتب قاموس القلعيّ (ألكالا)، وأنها، رغم مضي ثلاثة قرون على صدور هذا الكتاب، ما تزال تحتفظ بأهم خصائص تلك العربية الغرناطية، بحكم أن أغلب الأندلسيّين الذي غادروها إلى المغرب أقاموا بعد ذلك في منطقة الشمال، وأن الصلة بينهم وبين إسبانيا لم تنقطع طوال القرون السابقة. وهكذا قضَت لجنة لاطورّي تلك السنوت الأربع من إقامتها بطنجة وشمال المغرب، في تعميق معرفتها بالعربية الفصيحة والعربية المغربية الشمالية، وجمعِ ألفاظ هذه اللهجة وما رافقَها من أمثال وتراكيب وسياقات استعمالية. ورغمَ أن عملها لم يُفضِ في النهاية إلى تأليف قاموس جديد كل الجدّة للألفاظ المغربية الشمالية، إلا أنها قامت بما يشبهه ويوازيه، ويتجلى ذلك في ثلاثة أمور:

[24] Pedro de Alcalá, *Vocabulista arauigo en letra castellana* (Granada: fue impressa ... por Juan varela de salama[n]ca, 1505).

[25] بعد عودة لا طورّي إلى إسبانيا، عيّن قنصلاً لبلاده في طنجة، فعاد إلى المغرب مرة ثانية، وأقام بها إلى سنة 1810.

أولاً. أن لاطورّي وفريقه خلصَا، في النهاية، إلى إنجاز الطبعة الجديدة من كتاب القلعيّ في صيغتها أو صياغتها الجديدة سنة 1805م، وإن لم تُنشر إلا بعد ذلك،[26] وكان أهم ما ميّز هذه الطبعة الواقعة في 937 صفحة:

أ. إعادة كتابة الألفاظ الواردة بهذا القاموس بالحروف العربية، بعد تصحيحها ومراجعتها، في ضوء عربية شمال المغرب وطريقة نطقها، مما اعتبره الباحثون إنقاذًا وإحياءً لهذه الألفاظ، بعد أن مضى عليها زمن أصبح كثيرٌ منها غامضًا أو غير مقروءٍ ولا مفهوم.

ب. إضافة شروح وتعريفات وتعزيزها بأمثلة وشواهد وسياقات استعمالية للألفاظ الموجودة، ومعلومات اجتماعية وثقافية وإثنوغرافية وتاريخية عن المغرب. ومن خلال ذلك تمَّ تضمين ما لا يقل عن 183 مثلٍ مغربي وتعبير مسكوك.

ج. إضافة ألفاظ أخرى ناقصة بلغ عددها نحو ثلاثة آلاف مدخل، أُخِذت كلها من عربية طنجة وشمال المغرب. ومن اللافت للنظر في هذه النقطة أن فرنسيسكو غارسيا الذي أشرف على الطبعة الأخيرة (2018)، قد استخرج من الكتاب في صياغته الجديدة التي وضعها لاطورّي، قائمة كبيرة من الألفاظ المقترَضة من اللغات الرومانسية (Lenguas romances) أو اللاتينية، وخاصة الإسبانية والبرتغالية، بلغ عددها 240 لفظ، قام بتصنيفها إلى: 1. ألفاظ قديمة كانت موجودة في عربية الأندلس قبل الاستيلاء على غرناطة 1492م. 2. ألفاظ حمَلها الأندلسيون معهم، من مسلمين ويهود،[27] حين غادروا تلك البلاد في موجات الهجرات المتوالية إلى غاية القرن السابع عشر. 3. ألفاظ دخلت عربية المغرب بعد ذلك، بفعل الاحتكاك المغربي الإسباني، والاتصال الذي لم ينقطع بينهما، ولاسيما بفعل العامل التجاري والثقافي وغيرهما.[28]

---

[26] حملت هذه الطبعة التي نشرت بتحقيق وتقديم فرنسيسكو غارسيا سنة 2018، عنوانا عربيا وهو: **سراج في اللغة العجَمية المنقولة من اللغة الإصبنيولية إلى العربية**، وعنوانا إسبانيا وهو:

Vocabulista Castellano Arábigo, compuesto, y declarado en letra, y lengua castellana por el M. R. P. Fr. Pedro de Alcalá del órden de San Gerónimo. Corregido, aumentado, y puesto en caracteres arábigos por el P. Fr. Patricio de la Torre.

[27] يشير فرنسيسكو غارسيا إلى أن اليهود الذين اتصل بهم لاطورّي وفريقه في تطوان ومدن الشمال، كانوا يستعملون فيما بينهم عربية أندلسية خاصة احتفظوا بها جيلا بعد جيل، تسمى: الحاكيتية *hakitía*، أي: المَحكية أو الدارجة، فكانت مصدرًا لغويا ومادة معجمية نافعة لعمل الفريق. انظر:

Francisco Moscoso García, "Préstamos de la Península Ibérica en el árabe de Tánger de finales del siglo XVIII y contexto etnográfico en el Vocabulista del P. Patricio de la Torre," *Boletin de literatura Oral* 8 (2018): 41-71.

[28] راجع بشأن هذه المقترضات الإسبانية في عربية المغرب عامة والعربية الشمالية خاصة (عربية طنجة)، المرجع السابق. ويمكن ترجمة هذا العنوان كما يلي: "**مقترضات من الجزيرة الإيبيرية في عربية طنجة، أواخر القرن الثامن عشر، وسياقها الإثنوغرافي، من خلال كتاب باتريسيو دي لا طورّي.**"

د. إضافة نقول ومعلومات من مصادر أخرى عربية وغيرها، وخاصة في مجال الفلاحة والنبات.

ولذلك فإن هذا القاموس في شكله الجديد يعد بحق، كما يقول دارسوه، أكثر من إعادة طبع وإخراج وتحقيق، بل هو بمثابة "خلق جديد" أو إعادة تصنيف وتأليف وصياغة لكتاب القلعيّ، لدرجة أن بعضهم أصبح ينسبه للاطورّي (كما هو واضح من عنوان مقالة فرنسيسكو غارسيا المشار إليها في الهامش السابق) الذي قام بإعادة الصياغة والإضافة والتكملة والشرح وإزالة الغموض والقصور، وإعداد الكتاب ليكون صالحًا أيضًا لاستعماله في التواصل مع سكان المغرب ومنطقته الشمالية على الخصوص، وهو هدف آخر من الأهداف التي سعى لاطورّي إلى تحقيقها بإخراجه لهذا الكتاب في صيغته الجديدة.[29]

ثانيا. أن لاطورّي قام بجمع طائفة كبيرة من الأمثال المغربية التي كانت رائجة خلال تلك الفترة، بعنوان:

Colección de refranes y adagios árabes y su traduc-ción castellana (= **مجموعة الأقوال والأمثال العربية مع ترجمتها للإسبانية**).

فكان قد استفاد منها وضمَّن كثيرا منها في صياغته الجديدة لقاموس القلعي المذكور، وقد حققها ونشرها مؤخرا بشكل مستقل، المستعربُ الإسباني فرنسيسكو موسكوسو غارسيا سنة 2011.[30] وهذه الأمثال والحِكم ذات أهمية كبيرة في دراسة عربية المغرب في تلك الفترة من نهاية ق18 وبداية ق 19م، وهي وإن لم تكن كلها واردة بلهجة الشمال، وأغلبها مكتوب بعامية وسطى أو مفصَّحة، إلا أنها تبقى مع ذلك على جانب كبير من الأهمية في دراسة تطور العامية المغربية لذلك الوقت، ولاسيما من الناحية المعجمية، فضلاً عن الجوانب الأخرى المفيدة في دراسة المجتمع المغربي وثقافته.

ثالثا. أن عضوًا آخر من أعضاء فريق لاطورّي، واسمه: مانويل باكاس ميرينو (Manuel Bacas Merino) قام بتأليف كتاب نحوي نُشر بمدريد سنة 1807م، وقد

[29] انظر حول خصائص العمل الذي قام به لاطورّي في كتابه هذا، المقدمة التي كتبها Otto Zwartje لطبعة غارسيا الأخيرة للكتاب: Zwartje, "Prólogo," 11-7.

[30] Francisco Moscoso García, "Un pionero en los estudios de árabe marroquí: el P. Fr. Patricio José de la Torre. Refranes y Adagios," *Studia Orientalia* 111 (2011): 185-250.

اختار له عنوانًا عربيًا: "**اختصار نحوي في درس العربية على الكيفية اللغوية والعامية**،" وآخر إسبانيًّا بعنوان:

Compendio gramatical para aprender la lengua arábiga así sabia como vulgar

وهذا التأليف بدوره، رغم كونه كتابًا نحويًا، وليس له أي ملحق أو مسرد معجمي، إلا أنه تضمَّن عددًا من الكلمات والأمثلة بالعربية الفصيحة والعامية المغربية التي يمكن تحويلها إلى قاموس لغوي والاستفادة منها في أية دراسة معجمية للهجات المغربية في تلك الفترة.

خلاصة

أشرنا في مدخل هذه الصفحات إلى أهمية دراسة لهجات العربية القديمة والحديثة من كل نواحيها، ومن الناحية المعجمية على وجه الخصوص، دراسةً علمية موضوعية بعيدة عن كل نزعة إيديولوجية أو توظيف سياسي، وإلى التراكم الذي حصل في مجال الدراسات المعجمية الحديثة التي دارت حول مختلف اللهجات المغربية بصفة عامة، ولهجات العربية بصفة خاصة، طيلة القرون الأربعة الماضية، مع عزوف الباحثين المغاربة عن متابعة هذه الحركة، بالدرس والوصف والنقد والتحليل واستنتاج الخلاصات الضرورية، فكان هذا دافعًا لنا إلى محاولة ملء جزء من هذا الفراغ الهائل. وقد حاولنا في هذه الحلقة الأولى من سلسلة دراستنا للموضوع، أن نتعرَّف إلى بواكير الحركة التي أشرنا إليها، ونتتبّع مراحلها الأولى انطلاقًا من النصف الثاني من القرن السابع عشر الذي ظهر فيه أول عمل اعتبرناه رائدًا في مجاله ونوع العربية المغربية التي اعتنى بها، ثم واصلنا متابعة الخطوات اللاحقة إلى ختام القرن الثامن عشر الذي انتهى بظهور عمل رائد من نوع آخر اهتم فيه صاحبه، لأول مرة، بدراسة العربية المغربية الشمالية (لهجات جبالة). والعزم معقود بحول الله، على مواصلة البحث في الخطوات الموالية.

وقد اتضح مما عرضناه ومما سيأتي في حلقة لاحقة من دراستنا للموضوع، أن البحث المعجمي حول العربية المغربية بمختلف تنويعاتها، ظل مجالاً يحتكره المستشرقون والأجانب، قبل أن يكتشفه المغاربة والعرب في القرن العشرين، لأسباب قد نتعرض لها في مكان آخر، فشاركت فيه شخصياتٌ من جنسيات أوروبية متعددة:

فرنسية وإسبانية ونمساوية ودنماركية وسويدية وإنجليزية، كتَبَت بلغاتها المحلية والرسمية، وبلغات أخرى أيضًا كاللاتينية والألمانية.

كما تبيّن أن اهتمام المستعربين والأجانب بالعربية الدارجة المغربية في مرحلة البواكير، لم تكن وراءه غايات إيديولوجية أو سياسية، خلافًا لما سيلاحظ في مرحلة الحماية والاستعمار التي سُخِّرت فيها دراسةُ اللهجات المغربية لغايات متعدّدة منها مزاحمة الفصحى ومحاولة كسرها وإضعافها والدفع بالدارجة واللغة الأجنبية لتحل محلَّها وتتوسّع على حسابها، ومنها المساهمة في خلق هويات ثقافية محلّية تقوم مقام الهوية العربية الإسلامية المشتركة. وإنما نشأ ذلك الاهتمام في هذه المرحلة (من ق17 إلى نهاية ق18م) على الأقل، تلقائيّا في البداية، وبغايات عملية ونفعية آنية منها:

أ. استعمالها في التواصل المباشر والتفاهم مع السكان في كل المعاملات اليومية العادية والتجارية والسياحية وغيرها، وفهم الثقافة الشعبية والعقلية المغربية، بحكم كونها اللغةَ المنتشرة في مختلف مناطق البلاد.

ب. استعمالها في تأليف نصوص ووضع قواعد نحوية وصرفية لتعليم هذه العامية للأجانب المقيمين بالمغرب، وتكوين مترجمين محليّين أو تحتاج إليهم دول أجنبية (وقد أُنشِئت تحت رعاية إسبانيا مدرسة خاصة لذلك بشمال المغرب نهاية ق18م)، وكذلك لتكوين رهبان يستطيعون بواسطتها نشر بعض تعاليم المسيحية ولو في خفاء، بين الأوساط الشعبية.

ج. استعمالها (ولاسيما العامية الشمالية)، في ترميم أشهر قاموس إسباني عربي (وهو قاموس بيدرو القلعي)، وإعادة صياغته وإحيائه ونشره.

د. مقارنتها بالعربية المعيارية المستعمَلة في الكتابة ومختلف المجالات العالِمة مثل الدين والتعليم والقضاء والإدارة والعقود والاتفاقيات والمراسلة والدبلوماسية ونحوها.

ولقد بدا لنا من الطبيعي أن تظهر أغلبية الأعمال المعجمية الأولى خلال مرحلة البواكير، في شكل فصول أو ملحقات بكتب أخرى لغوية أو تاريخية، وأن ترتبط الدراسة المعجمية بالدراسة النحوية والصرفية والصوتية في كثير من الأعمال، قبل أن تتوسَّع فيما بعد وتتحول إلى مادة مستقلة بنفسها، كما سيظهر ذلك في المراحل اللاحقة.

وهناك ظاهرة جديرة بالملاحظة، وهي أن العامية التي حظيت بالدراسة في هذه المرحلة، كانت هي العامّية المنتشرة بوسط المغرب، في بداية الأمر، ثم العامّية المنتشرة بالمنطقة الشمالية بعد ذلك، ولم يُلتفت إلى غيرهما من المجموعات اللَّهْجية الأخرى في شرق المغرب وجنوبه الصحراوي، إلا لاحقا.

البيبليوغرافيا

بدوي، عبد الرحمان. **موسوعة المستشرقين**. بيروت: دار العلم للملايين، 1984.

بوزويتة، سمير. **العلاقات المغربية السويدية-النرويجية، التاريخ والذاكرة المشتركة**. الرباط: مجلس الجالية المغربية بالخارج، 2020.

______. **العلاقات المغربية النمساوية-الهنغارية، تاريخ وذاكرة مشتركة**. الرباط: مجلس الجالية المغربية بالخارج، 2020.

جيرا، يوسف. **تاريخ دراسة اللغة العربية بأوروبا**. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2017.

الحميد، عبد العزيز بن حميد. **أعمال المستشرقين العربية في المعجم العربي**. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2012.

الزركلي، خير الدين. **الأعلام**. بيروت: دار العلم للملايين، 2002.

العقيقي، (نجيب. **المستشرقون**. القاهرة: دار المعارف، 1964.

الناصري، أحمد بن خالد. **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**. الدار البيضاء: دار الكتاب، 1997.

الودغيري، عبد العلي. **دخول اللغة العربية إلى المغرب وانتشارها واستعمالها**. بحث قيد النشر.

Aguadé, Jordi. “El árabe marroquí según un texto danés del siglo XVIII.” In Séptimo centenario de los estudios orientales en Salamanca, 185-92. Salamanca: Edicion Universidad Salamanca, 2012.

Asín, Miguel. *El intérprete Arabige de Fr.Bernandino Ernadino González – Nota bobliográfica* .Madrid: 1901.

Bacas Merino, Manuel. *Compendio gramatical para aprender la lengua arábiga así sabia como vulgar*. Madrid: 1809.

Bueno García, Antonio. “Las gramatica y diccionarios de lengua árabe de los franciscanos españoles.” https://xdoc.mx/preview/las-gramaticas-y-diccionarios-de-lengua-arabe-de-los-5ff5462c80545

Canes, Francisco. *Diccionario espanol latino-arabigo*. Madrid: En la imprenta de Don Antonio Sancha, 1787.

Dombay, Franz. *Grammatica linguae mauro-arabicae juxta vernacuti idiomatis usum*, *accessit Vocabularium Latino-Mauro-Arabicum*. Vindobonae: Apud Camesina, 1800.

Drozdík, Ladislav. "Fr. Bernardino González and the spanish Lexicographical tradition." *Asian and African Studies* 15, no. 1 (2006): 103-7.

González-Vázquez, Araceli et Montserrat Benítez Fernández. "British Eighteenth Century Orientalism and Arabic Dialectology: William Price of Worcester and his "Dialogues in the vulgar arabick of Morocco" (1797)." *Historiographia Linguistica* 43, 1-2 (2016): 61-97.

______. "El árabe marroquí visto por un cautivo francés del siglo XVII: estudio histórico, social y cultural del Dictionaire françois-arabesque de Germain Moüette." *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, *Sección Islam* 63 (2014): 65-90.

Host, Georg. *Relations sur les royaumes de Marrakech et de Fès recueillies dans ces pays de 1760 à 1768*. Traduction de Frédéric Damgaard et Pierre Gailhanou. Rabat: Editions La Porte, 2002.

______. *Nachrichten von Marokos und Fes, im Lande selbst gesammlet*. Kopenhagen: C.G. Gottlob, 1781.

La Torre, Patricio de. *Vocabulista Castellano Arábigo*, compuesto, y declarado en letra, y lengua castellana por el M. R. P. Fr. Pedro de Alcalá del órden de San Gerónimo. Corregido, aumentado, y puesto en caracteres arábigos por el P. Fr. Patricio de la Torre de la misma órden, Bibliotecario, y Catedrático de la lengua Arábigo-erudita en el Rl . Monasterio de Sn . Lorenzo del Escorial, y profeso en él. Año de 1805. Edición y presentación a cargo de Francisco Moscoso García. Córdoba, Cádiz: UCOPress, Editorial Universidad de Córdoba - Editorial UCA, 2018.

Larcher, Pierre. "Diglossie arabisante et Fusha vs Ammiyya arabes: Essai d'histoire parallèle." In *History of Linguistics 1999*, ed. Sylvie Auroux, 47-61. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Co. 2003.

Moscoso García, Francisco. "El P.Pedro Martin del Rosario, intérprete, traductor, profesor de árabe y autor de una gramática y un diccionario de árabe marroqui perdidos y probablemente encontrados por P. Lerchudi. Tánger, 1800-1824." *Archivo Ibero-Americano* 78, no. 286 (2018): 31-59.

______. "Préstamos de la Península Ibérica en el árabe de Tánger de finales del siglo XVIII y contexto etnográfico en el Vocabulista del P. Patricio de la Torre." *Boletin de literatura Oral* 8 (2018): 41-71.

______. "Un pionero en los estudios de árabe marroquí: el P. Fr. Patricio José de la Torre. Refranes y Adagios." *Studia Orientalia* 111 (2011): 185-250.

Mouette, Germain. *Relation de la captivité du Sr Moüette dans les royaumes de Fez et de Maroc*. Paris: Chez Jean Cochart ,1683.

Vidal Castro, Francisco. “Los diccionarios español-árabe: más de cinco siglos de lexicografía bilingüe.” *Philologia Hispalensis* 22 (2008): 319-45.

William Price, “Dialogues in the vulgar arabick of Morocco,” *The Oriental Collections* 1 (1797).

مجلة المناهل، العدد 104: 39-46

المصطلح اللساني
بين التحديث والتعريب

أحمد المتوكل
أستاذ باحث بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط

تمهيد

واضع المصطلح اللساني بين إمكانين: تحديث المصطلح التراثي بإعادة تعريفه وتعريب المصطلح الحديث بتوليد مصطلح جديد يقابله. فيما يخص الإمكان الأول وما يثيره من إشكالات، ينطلق هذا البحث مما ورد في كتابي **دلائل الإعجاز** للجرجاني و**مفتاح العلوم** للسكاكي من مفاهيم تحت ما سمي "النظم" و "علم الأدب" لتقديم مثال لما يمكن إنجازه في إطار منهجية لإعادة قراءة الفكر اللغوي التراثي تقتضي ، أول ما تقتضيه ، التمييز بين مرحلتين اثنتين: مرحلة العرض المحض ومرحلة المقارنة حيث ينبغي في مرحلة العرض الالتزام باستعمال المصطلحات الوارد ة في المعروض له دون غيرها. أما في مرحلة المقارنة، فيحسن اللجوء، تسهيلا لهذه العملية، وتجنبا لمزلق الإسقاط، إلى مصطلحات "ميتانظرية" تبلغ من العموم والتجرد ما يكفل لها أن تنصرف على المفاهيم التراثية انصرافها على مفاهيم التنظير الحديث.

سأتناول إشكال المصطلح التراثي – أيعمل أم يهمل – من خلال تجربتي الشخصية التي آمل أن تكون – من حيث سلبياتها خاصة – مثاراً جيدا لنقاش مثمر حول مدى إمكان استثمار المصطلح العربي القديم في الدرس اللساني المعاصر.

كانت علاقتي بالنتاج اللغوي العربي القديم علاقتين: علاقة العارض المقوم المقارن؛ وعلاقة المقترض.

وكان ذلك في مرحلتين اثنتين: اهتممت في المرحلة الأولى باستشفاف النظرية الثاوية خلف ما ورد في التراث نحواً وبلاغة وأصولاً ومنطقاً وتفسيراً وفقه لغة في باب الدلالة بأنماطها.

بعد إعادة تنظيم ما جاء في هذا الباب متفرقاً حاولت أن أؤوّله (أن أصوغه صياغة تقربه مما يقابله في الفكر اللساني الحديث) وأن أقارنه بنظريات لسانية حديثة تؤاسره من حيث الموضوعات المبحوث فيها ومن حيث نمط المقاربة المعتمد. أما في المرحلة الثانية، فقد مددت بين الفكر اللغوي العربي القديم وأحد النماذج

اللغوية الوظيفية الحديثة، نموذج "**النحو الوظيفي**" جسراً مكنني، وأنا بصدد معالجة قضايا تداولية في اللغة العربية، أن أستعير من مؤلفات اللغويين القدماء ما مسّت الحاجة إليه وما رأيته وارداً مناسباً. وهذه أمثلة لما اقترضته من البلاغيين الجرجاني والسكاكي:

أ- تحليلات الجرجاني، للتراكيب المتوسط فيها المفعول بين الفعل والفاعل التي من قبيل (1) والتراكيب الممثل لها بالجملتين (2 أ - ج) ومعالجته لبعض جوانب ظاهرة العطف:

(1) قتل الخارجي زيد

(2) أ - المنطلق زيد

ب- زيد المنطلِق

ج- زيد هو المنطلِق

ب- تنميط السكاكي لأنواع الخبر ("ابتدائي" و"طلبي" و"إنكاري") وما يلائم كل نوع من مقام وتحليله لظاهرة "الاستلزام التخاطبي" وبعض المفاهيم الواردة في مقاربته لظاهرة "القصر" كمفهومي "القلب" و"التعيين." وفي نفس المرحلة ترجمت بعض المصطلحات الغربية بمصطلحات تراثية منها على سبيل المثال: "فاعل" في مقابل "Subject" و"مفعول" في مقابل "Object" و"مبتدأ" في مقابل "Theme" وغير ذلك اقتداء باللسانيين العرب المعاصرين.

هذا مختصر شديد الاختصار لعلاقتي بالتراث اللساني في مرحلتي عرضه وتأويله ومرحلة استيحائه واستثماره. ولنر الآن كيف تم التعامل مع المصطلحات التراثية على وجه الخصوص في كل من هاتين المرحلتين.

حين عرضت لما عرضت له من جوانب في النظرية الدلالية العربية استعملت المصطلحات التي جرت على أقلام المفكرين العرب القدماء ذاتها. ولم يكن بإمكاني أن أفعل غير ذلك إذ إن الوصف الموضوعي لأية نظرية يقتضي، كما هو معلوم، ألا يخرج الواصف عما وضعه لها أصحابها من ألفاظ ورموز.

وحين عمدت إلى تأويل هذه النظرية ومقارنتها. بما يؤاسرها من نظريات لسانية حديثة، اضطررت إذ ذاك إلى استخدام لغة واصفة معاصرة عامة قصد التمكن من الحديث عن هذه النظريات جميعها بلغة واحدة. ولم يكن ذلك اختياراً، بل كان

ضرورة إذ لا يجوز أن يقارن بين نظريتين ما إلا إذا صيغتا صياغة واحدة أو على الأقل، صياغتين متقاربتين.

أما في مرحلة الاقتراض، فقد كنت مخيرا بين أمرين كلاهما، نظريا، سائغان: أن أبقي على المصطلح القديم للدلالة على المفهوم المقترض وأن أعوضه بمصطلحٍ جديدٍ. لجأت إلى الاختيار الأول في حالات كان فيها المصطلح القديم في المستوى المطلوب من الدقة والتحديد كما هو شأن مصطلحات "الحصر" و"القلب" و"التعيين" و"التقوية" و"التخصيص" المستقاة بما تدل عليه من مفاهيم من مؤلفات علم البلاغة، واستخدمت في غير هذه الحالات مصطلحات حديثة للدلالة على المفاهيم القديمة المقترضة، خاصة حين بدا لي أن المصطلح القديم لا يرقى إلى ما يتطلبه الضبط المصطلحي من دقة. وقد كنت في ذلك مراعيا، جهد الإمكان، تطابق (أو على الأقل تقارب) المصطلح الحديث والمفهوم القديم.

مثال ذلك ما ارتأيت فعله حين استعرت مصطلح "محور" للدلالة على الوظيفة التداولية التي يأخذها المكون المتوسط بين الفعل والفاعل في التراكيب الممثل لها بالجملة[1] أعلاه عوضا عن عبارتي "العناية والاهتمام" الواردتين في تحليل الجرجاني لهذا الضرب من التراكيب واللتين بدتا لي من العموم ما يجعلهما غير كفيلتين بتأدية ما يؤديه المصطلح الحديث.

أما الترجمة، وهنا تكمن بؤرة الإشكال، فقد سرتُ فيها على النهج التالي:

أ- عرّبت، في الغالب الأعم من الأحوال، المفاهيم اللسانية الحديثة (ما ورد منها في أدبيات اللسانيات الوظيفية على الخصوص) عن طريق مصطلحات مستحدثة. من ذلك، للتمثيل فحسب، "بؤرة" في مقابل (focus) و"محور" في مقابل (Topic) و"ذيل" في مقابل (Tail).

ب- وعمدت في بعض الأحيان، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، إلى اقتراض مصطلحات قديمة للدلالة على المفاهيم الحديثة. وقد شجعني على ذلك عدد من الحوافز أجمِل أهمها في ما يلي:

1. لم يتورع اللسانيون المحدثون في الغرب من توظيف مصطلحات قديمة بعد أن أعادوا تعريفها حسب ما يتلاءم والنظرية التي يشتغلون في إطارها. من أشهر هذه المصطلحات المنقولة من الدلالة على مفهوم قديم إلى الدلالة على مفهوم

[1] أحمد المتوكل، **الوظائف التداولية في اللغة العربية** (الرباط: دار الأمان، 2016)، 120.

حديث (بل على مفاهيم حديثة متباينة) مصطلحات (Subject) و (Object) و (Verb) و (Phrase).

2. انتهج النهج ذاته كثير من اللسانيين العرب المعاصرين إذ استخدموا مصطلحات نحوية قديمة للدلالة على مفاهيم حديثة كالفعل والفاعل والمفعول والحال والجملة وغير ذلك. فمصطلح "الفاعل" مثلا، نُقل من الدلالة على مفهومه النحوي القديم للدلالة على مفاهيم جديدة مختلفة اختلاف الأطر النظرية التي تنتمي إليها الكتابات اللسانية العربية المعاصرة كالفاعل في النحو التوليدي التحويلي والفاعل في النحو العلاقي والفاعل في النحو الوظيفي.

3. يساعد استخدام المصطلح التراثي، فيما يبدو لي، على مد الجسور بين الفكر اللغوي العربي القديم والفكر اللساني العربي الحديث على مستوى الكتابة على الأقل. فهو قمين، مع تضافر عوامل أخرى، بالتمكين من تلافي القطيعة التي نلاحظها بين التراث اللغوي ونتاج اللسانيين العرب المعاصرين والتي يشكل مظهراً من مظاهرها ما يقوم بين التأليفين من اختلاف مصطلحي.

4. لاستعمال المصطلحات التراثية في مجال تعريب المفاهيم الغربية مزايا عملية كذلك. فهو يسهم في توحيد المصطلح اللساني العربي المعاصر ويخفف، بذلك، من البلبلة التي تسود في هذا الميدان. وهو يشكل إحدى الوسائل العملية لنشر الفكر اللساني العربي المعاصر بتيسير عمليتي القراءة والفهم على المتلقي في العالم العربي واستعمال المصطلح التراثي يمكن، إلى هذا وذاك – إذا وظف المصطلح توظيفا معقول – أن يكون قناة من قنوات تمرير الخطاب اللساني في الجامعات والمؤسسات التعليمية إذ يساعد الطالب على ربط ما يتلقاه في مادة اللسانيات بما لُقّنه في مواد اللغة العربية من نحو وصرف ومعجم وبلاغة.

هذا بعض مما يمكن أن يكون حافزاً للساني العربي على توظيف المصطلحات التراثية سواء في مجال التدريس أم في مجال الإنتاج بعد إعادة تعريفها بما يلائم النظرية التي يُدرِّسها أو يشتغل في إطارها. إلا أن الممارسة الفعلية أثبتت، فيما يتعلق بتجربتي الشخصية على الأقل. أن عملية توظيف المصطلح التراثي هذه ليست بالعملية الميسورة على الإطلاق وأن ما يمكن أن يتوخى منها، نظريا، من فوائد غالبا ما ينقلب، في خضم التطبيق الفعلي، إلى مخاطر يمكن أن تصبح باعثاً وجيها على تجنب استخدام المصطلح القديم في عملية الترجمة، تجنبا يكاد يكون كليا. ويمكن، في رأيي، أن نقسم العوائق التي تعسّر هذه العملية إلى مجموعتين رئيسيتين اثنتين: عوائق

"داخلية" (أو نظرية) وعوائق "خارجية" (أو عملية). وفي ما يلي بعض مما يمكن إدراجه في كل من هاتين المجموعتين:

أ. يرد المصطلح القديم، في أصله، موضوعاً للدلالة على مفهوم يتم تحديده داخل النسق المفهومي الذي يشكل الجهاز الواصف في الفكر اللغوي القديم. وما يصدق على المصطلح القديم ينسحب على المصطلح الحديث. نحن، إذن، حين نكون بصدد التعريب عن طريق المصطلحات القديمة، أمام مصطلحين دالين على مفهومين ينتميان إلى نسقين مفهوميين مختلفين. ويتم هذا الضرب من التعريب عبر عمليتين أساسيتين اثنتين: إفراغ المصطلح القديم من المفهوم الذي يدل عليه وشحنه بالمفهوم الدال عليه المصطلح الحديث.

يستخلص من ناتج التعريب بهذه الطريقة عبارة اصطلاحية تأخذ لفظ المصطلح القديم ومفهوم المصطلح الحديث.

هذا النقل المفهومي لا يتم دائما بالنجاح المأمول كما سلفت الإشارة إلى ذلك. وأهم ما يحول دون نجاحه حائلان: تمكن الترابط بين لفظ المصطلح القديم وما يدل عليه بحيث يستعصي إفراغه منه، ومباينة المفهوم القديم للمفهوم الحديث المزمع إحلاله محله. ولنمثل لهذا بتعريب مصطلح (Focus). يعرف هذا المفهوم باعتباره وظيفة تداولية، داخل النحو الوظيفي، كما يلي:

4. "تسند الوظيفة الـ (Focus) إلى العنصر الحامل لأبرز معلومة في الجملة بالنظر إلى المقام."

لنفرض أننا، لتعريب هذا المصطلح، اخترنا، بدلا من المصطلح المولد (بؤرة) أحد المصطلحات البلاغية القديمة، وليكن مصطلح (التخصيص) مثلا. اختيار هذا المصطلح القديم مقابلا للمصطلح الغربي الحديث سيكون، قطعا، اختيارا غير موفق للأسباب التالية:

1- يتحدد المفهوم الدال عليه لفظ (التخصيص) في الفكر اللغوي العربي القديم داخل نسق مفهومي يقابل فيه (مماثلة ومباينة) مفاهيم (التوكيد) و(الحصر)، و(التقوية)، و(العناية) وغيرها.

2- قد يلتقي مفهوم التخصيص ومفهوم (Focus) في كونهما يتقاسمان سمة التركيز على أحد عناصر الجملة باعتباره حاملا لمعلومة معينة، لكن من الواضح أن المفهوم الغربي أوسع وأعم من المفهوم العربي فلا تطابق بينهما البتة.

3- ويواكب عدم التطابق بين المفهومين عدم التطابق بين حقليهما الماصدقيين. فالمصطلح الغربي، لعمومه، يحيل إلى ضروب متعددة من التراكيب كالتراكيب (الحصرية) والتراكيب (شبه المفصولة)، والتراكبية (الإضرابية)، والتراكيب المقدم فيها أحد المكونات على الفعل، الممثل لها، وبالتوالي، بالجمل (3أ) و(3ب) و(3ج) و(3د):

3) أ- ما عشق خالد إلا هندا

ب- التي عشقها خالد هند

ج- ما عشق خالد زينب بل هندا

د- هندا عشق خالد

أما مصطلح التخصيص فينحصر حقله الماصدقي، عند البلاغيين، في الضرب الأخير من التراكيب (التراكيب الممثل لها بالجملة (3د). يقول السكاكي في هذا الشأن: "والتخصيص لازم التقديم."

لهذه الأسباب يعسر (إذا لم يكن ذلك من المتعذر) أن يعرب مصطلح (Focus) عن طريق اقتراض المصطلح البلاغي القديم (التخصيص). والأجدر في هذه الحالة اللجوء إلى لفظ مولد، كلفظ (بؤرة) مثلا. ولنشر إلى أن ما قلناه عن مصطلح (التخصيص) ينسحب على باقي المصطلحات البلاغية القديمة التي تحاقله والتي يمكن أن تتبادر إلى الذهن حين الشروع في تعريب المصطلح الغربي الذي نحن بصدده. فالتباين القائم بين هذا المصطلح، مفهوما وماصدقا، ومصطلح (التخصيص) قائم بينه وبين مصطلحات (التوكيد)، و(الحصر)، و(التقوية)، و(العناية).

ب- هب، الآن، – جدلا – أننا تغلبنا على هذه الصعوبات النظرية واستطعنا القيام بالنقل المفهومي، فهل سيتسنى لنا تمرير المقترض دون مشاكل؟

يتوقف استقرار المصطلح المستعار في النسق المنقول إليه، بوجه عام، على مدى نجاح عملية إفراغه من المفهوم الذي كان يدل عليه في نسقه الأصلي. وعملية الإفراغ هذه تعني، في الواقع، أن المستعمل للمصطلح أصبح قادرا على أن يفصل فصلا تاما بين الحمولة المفهومية القديمة لهذا المصطلح وبين ما أصبح يرمز إليه في الاستعمال الجديد. يبدو لي أنه من العسير جدا أن يحدث هذا في العالم العربي لما للفكر اللغوي العربي القديم من حضور سواء على مستوى الكتابة اللسانية أم على مستوى التدريس الجامعي. فالمتلقي عندنا (قارئا أو طالبا) يستحضر بصفة عامة آلية المفاهيم القديمة لمصطلحات "الفاعل" و"المفعول" و"الجملة" حتى حين ترد هذه

المصطلحات في سياق نظرية لسانية حديثة. وينتج عن ذلك، في ذهن المتلقي، تضارب بين المفاهيم تكون الغلبة فيه، عامة، للمفهوم القديم. من شأن هذا، طبعا أن يشُكل أحد العوائق الأساسية التي تحول دون استيعاب النظريات اللسانية الحديثة وتمثلها التمثل المنشود بل إنه كفيل، في الوقت ذاته، بأ ن يكون من عوامل التشويش التي تمنع من فهم الفكر اللغوي القديم نفسه فهما صحيحاً لا بعتوره تداخل ولا يشوبه إسقاط. ليس الأمر كذلك في الغرب حيث يلُاحظ أن النحو التقليدي هناك أصبح في تقهقر مستمر أمام اللسانيات الحديثة. من شأن هذا، طبعا، أن يسهل عملية استخدام مصطلحات قديمة (مع إعادة تعريفها) للدلالة على مفاهيم لسانية حديثة إذ ليس ثمة ما يمكن أن يشوّش عملية تلقي المصطلح المعاد توظيفه.

هذه بعض ملامح تجربة شخصية في مجال التعامل مع التراث اللغوي عرضا وتأويلا واستثمارا. وأرجو أن يكون ما أوردته في هذا الصدد، من مشاكل على الخصوص، كفيلا بأن يشكل منطلقا معقولا لوضع منهجية عامة تضبط مختلف أنما ط المحاورة بين اللسانيات الحديثة والفكر اللغوي القديم بما في ذلك ما يخص المصطلح. وفي انتظار أن يتم هذا، يمكن أن نجيب على السؤال الموضوع أعلاه بالاستخلاصات الجزئية المؤقتة التالية:

• إعمال المصطلح التراثي إعمالين: إعمال واجب وإعمال جائز. والاعمال الجائز نوعان: إعمال جائز مطلقاً وإعمال جائز مقيد.

• من المعلوم أن لجميع الباحثين اللسانيين العرب المعاصرين تجربة في مجال التعامل مع التراث ومع مصطلحاته على الأخص وأن لهم، انطلاقاً من هذه التجربة، آراء وأفكاراً وتصورات منهجية تختلف من باحث إلى آخر. ما قدمته في هذا العرض ليس إلا عينة لما يمكن أن يواجهه الباحث اللساني العربي من صعوبات ومشاكل في هذا المجال.

• يتحتم استعمال المصطلحات التراثية حين يراد عرض التراث عرضا موضوعيا، إذ لا يسوغُ أن يعُرض بمصطلحات غير مصطلحاته. وما يصدق على التراث في هذا الباب يصدق على غيره من النظريات اللسانية بل على كل النظريات.

• يجوز للمفهوم المفترض من التراث أن يظل مدلولا عليه بلفظة ويجوز أن يعوض بلفظ حديث إذا لم يكن اللفظ القديم في المستوى المطلوب ضبطا ودقة أو إذا روعي التناسب بين المصطلحات.

• كما يجوز أن يعرب المصطلح الحديث بواسطة مصطلح تراثي إذا توافرت مجموعة من الشروط. أما إذا لم تتوافر هذه الشروط أو توافر بعضها – وهذا ما يحدث غالبا – فالأولى اللجوء إلى استحداث مقابل.

البيبليوغرافيا

الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**. القاهرة: المكتبة المحمودية، د.ت.

السكاكي، يوسف. **مفتاح العلوم**. القاهرة: المطبعة الأدبية، 1317هـ.

المتوكل، أحمد. **تأملات في نظرية الدلالة في الفكر اللغوي العربي**. ترجمة هشام فتح. مراكش: مؤسسة آفاق، 2021.

______. "البحث اللساني في المغرب المنحى الوظيفي." **المناهل** 97 (2019):

______. "الوظيفية وهندسة الأنحاء." **أنساق** I، العدد 1 (2017): 187-207.

______. **قضايا معجمية: المحمولات الفعلية المشتقة في اللغة العربية**. بيروت: منشورات ضفاف، 2016.

______. **الوظائف التداولية في اللغة العربية**. الرباط: دار الأمان، 2016.

______. **الوظائف التداولية في اللغة العربية: المقاربة المعيار**. بيروت: منشورات ضفاف، 2016.

______. **المنهج الوظيفي في البحث اللساني**. بيروت: منشورات ضفاف، 2016.

______."الاستلزام التخاطبي بين البلاغة العربية والتداوليات الحديثة." ضمن **التداوليات: علم استعمال اللغة**. تنسيق وتقديم حافظ اسماعيلي علوي، إربد: عالم الكتب الجديد، 2011.

______. **اللسانيات الوظيفية: مدخل نظري**. الرباط: منشورات عكاظ، 1989.

______. **من قضايا الرابط في اللغة العربية**. الرباط: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1988.

______. **من البنية الحملية إلى البنية المكوِّنية**. الدار البيضاء: دار الثقافة، 1987.

______. **دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي**. الدار البيضاء: دار الثقافة، 1986.

______. **الوظائف التداولية في اللغة العربية**. الدار البيضاء: دار الثقافة، 1985.

Dik, Simone. *Fonctional Grammar*. Amsterdam: Northe-Holland, 1978

Moutaouakil, Ahmed. *Réflexions sur la signification dans la pensée l'linguistique arabe*. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines. 1982.

مجلة المناهل، العدد 104: 47-72

عن التصور القاموسي للمعنى المعجمي ولتوليده

محمد غاليم
أستاذ بجامعة محمد الخامس، الرباط

تقديم

المعنى المعجمي موضوع مرتبط بمجالات من أبرزها: مجال النظرية الدلالية المعجمية – وهي فرع عن النظرية اللسانية العامة – التي تهتم بقضايا منها التمثيل الدلالي المعجمي لمعاني الكلمات، في إطار نظرية دلالية شاملة تبحث في المعنى اللغوي من حيث طبيعته وتكوينه وطرق توليده وعلاقته بالمستويات اللغوية الأخرى كالمستوى التركيبي والصواتي؛ ومجال الصناعة القاموسية (العامة أو المصطلحية الخاصة)، التي تهتم بقضايا منها خصائص التعريف الدلالي وأنماطه ومدى كفايته في توضيح معاني الكلمات لأغراض تربوية عملية. ويعتبر هذان المجالان، رغم الصلات التفاعلية المثمرة التي يمكن أن تقوم بينهما، مجالين مختلفين تماما ومستقلين بموضوعاتهما وقضاياهما النظرية والمنهجية، ويجب تمييزهما من بعضهما على هذا الأساس. لكن الملاحظ أن هذا التمييز ليس دائما واضحا في قسم كبير من الأدبيات المعجمية الدلالية والقاموسية، وبشكل خاص في المغرب وفي العالم العربي.

ونتناول في المحورين الأول والثاني بعضَ ما ينتج عن عدم التمييز المشار إليه من معالجات غير دقيقة وغير كافية لظواهر مركزية في مجال نظرية الدلالة المعجمية، كظواهر تخصيص المعنى المعجمي، في المحور الأول، وتوليده، في المحور الثاني. وهي معالجات تنبع أساسا من إسقاط تصورات غير مؤسَّسة تنتمي إلى مجال الصناعة القاموسية على الظواهر المعنية في مجال نظرية الدلالة المعجمية. ونتناول في المحور الثالث بعض الآفاق التفسيرية التي نرى أن مكتسبات العلوم المعرفية اليوم تمكن من فتحها أمام فهم أعمق لطبيعة علاقات التعدد والتوليد الدلاليين.

1. بين تعريف المعنى المعجمي وتمثيله

هناك مشكلان كبيران في الدلالة المعجمية، بل في الدلالة على العموم، هما:

- مشكل أفلاطون: لماذا يتعذر تعريف التصورات؟ مع أننا نستعملها تلقائيا ونعتقد فهمها ونمتلك تعريفها ونصدر أحكاما على هذا الأساس؟

- مشكل الْمُتَمِّمَات: ما هي طبيعة عناصر المعنى التي لا تنتمي إلى الأوليات الدلالية المساهمة في العلاقات الوِجاهية (interface relationships) الرابطة بين البنية الدلالية للكلمات وبنيتها الصرفية-التركيبية، لكنها تُعتبَر عناصر جوهرية في تخصيص معاني هذه الكلمات وتمييزها من غيرها؟[1]

1.1. عن تعذر التعاريف وفرضية التفكيك غير التعريفي

يَكمُن مشكل أفلاطون ضمنيا في اعتقاد قديم جديد وشائع في الأدبيات الدلالية المعجمية، مفاده أن الكلمات لا بد أن تكون لها سمات دلالية تعريفية كافية بشكل من الأشكال. ومن ثمة يُفتَح باب الجري وراء طرق تحصيل التعريفات "الشافية الكافية" أو الحدود "الجامعة المانعة"، وانتقاد كل التعاريف التي تعتبر قاصرة عن تحقيق هذا المطلب. إلا أن المطلب يظل مع ذلك متمنعا بعيد المنال. ويجدر بنا أن نؤكد أن هذا المطلب الذي يصطدم لا محالة بغياب التعاريف "الجامعة المانعة" التي تصلح في كل السياقات، إنما يصدر في الواقع عن تصور للتعريف ينتمي إلى النمط القاموسي المعيار الذي يعتبر التعريف توضيحا أو تفسيرا أو شرحا (مرادفا) لمعنى الكلمة.

وهذا التصور القاموسي المعيار هو أيضا ما يعبِّر عنه قسم رئيس من أدبيات النظرية الدلالية الحديثة، منذ "القراءات القاموسية" عند كاتز وفودر[2] وكاتز

[1] تستند تسمية المشكل الأول مشكل أفلاطون إلى ما تناوله هذا الأخير، على لسان سقراط ومُحاوِرِه أوطيفرون، في محاورته المعروفة بمحاورة أوطيفرون التي توضح استعصاء الوصول إلى تعريف كاف للتصورات، ومنها تصور التقوى. ولا يجب خلط المقصود هنا بما يقصده شومسكي بنفس المصطلح أي: كيف يمكننا أن نعرف ما نعرفه رغم محدودية تجاربنا؟

Noam Chomsky, *Knowledge of Language* (New York: Praeger, 1986)

وانظر:

Stephan Laurence and Eric Margolis, "Concepts and Cognitive Science," in *Concepts*: *Core Readings*, eds. Stephan Laurence and Eric Margolis (Cambridge, Mass: MIT Press, 1999), 14, 54.

وانظر التفاصيل في: محمد غاليم، "في هندسة السمات الدلالية،" بحث قدم في اليومين الدراسيين حول: **تطورات جديدة في النظرية اللسانية**، تنظيم فريق اللسانيات العربية المقارنة والتطبيقية بمعهد الدراسات والأبحاث للتعريب، جامعة محمد الخامس، بالرباط، 2010. غير منشور؛ محمد غاليم، "تطورات جديدة في نظرية التصورات المعجمية،" في الندوة الدولية حول: **قضايا المنهج في اللغة والأدب**، تنظيم شعبة اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس، فاس، 2011. غير منشور؛ محمد غاليم، "نحو تصور جديد لتخصيص المعاني المعجمية،" ضمن كتاب **المعجمية العربية، قضايا وآفاق**، إعداد منتصر عبد الرحيم وحافظ إسماعيلي علوي (عَمّان: دار كنوز المعرفة، 2014)؛ محمد غاليم، "معاني الكلمات بين التمثيل الدلالي المعجمي والتعريف القاموسي،" بحث قدم في الندوة الدولية حول **اللغة العربية المعاصرة والصناعة المعجمية**، تنظيم معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، جامعة محمد الخامس بالرباط، 2018. قيد النشر.

Mohamed Ghalim, "Le problème des traits sémantiques: sens et cognition," in *Traits des Catégories Linguistiques, Interfaces et Typologies*, ed. Mohamed Ghalim (Rabat: Publications de l'Institut d'Etudes et de Recherches pour l'Arabisation, 2015), 23-34.

[2] Jerrold Katz and Jerry A. Fodor, "The Structure of a Semantic Theory," *Language* 39, no. 2 (1963): 170-210.

وبوسطل[3] إلى "الأوَّليات" "البسيطة" "الكلية" "غير القابلة للتعريف"، في "التعاريف التفسيرية" المعتمَدة في نظرية اللغة الواصفة الدلالية الطبيعية (" *Natural Semantic Metalanguage*" أو نظرية الدلالة الطبيعية اختصارا، عند فيرزبيتشكا وغودار مثلا).[4] وهي نظرية تعمل على اختزال دلالة المعرَّف (الكلمات) في "شرح" ("paraphrase") قائم على لغة واصفة مكوَّنة من مجموعة من تعابير اللغة العادية التي يُفْتَرَض أنها تمثل تصورات أوَّليّة كليَّة (universal primitives)؛ وهو نهج تمكن العودة به إلى ليبنتز (Leibniz).

إن بؤرة التفسير في نظرية الدلالة الطبيعية، وفي التصور القاموسي المعيار عموما، لا تتعلق بالسؤال: "ما الذي يقع حين نفهم معنى الكلمة؟"، بل بالسؤال: "كيف يمكننا أن نفسِّر معاني الكلمات (للآخرين)؟". وبهذا تُختزَل مهمة فهم المعنى – التي يُفترض أنها المهمة المركزية للنظرية الدلالية – في مهمة لتقديم تعاريف لكلمات مفردة في شكل شروح تعريفية.[5] ويلتزم التحليل الدلالي في نظرية الدلالة الطبيعية قيدا منهجيا يتماشى أيضا، إلى هذا الحد أو ذاك، مع أي تصور قاموسي معيار كالذي نقصده هنا. ويعبر غودار[6] عن هذا القيد من خلال المبدأ السيميائي (Semiotic principle) كالتالي: "لا يمكن تحليل دليل ما إلى تأليف من العناصر ليست هي نفسُها عبارة عن دلائل". ويفترض غودار[7] لمزيد من التوضيح، أن: "المعاني المعبَّر عنها في أي لغة يمكن أن توصف بطريقة كافية في حدود موارد تلك اللغة". يجب إذن أن تكون الدلائل التي تحلَّل إليها المعاني كلماتٍ لغويةً طبيعيةً عوض أن تكون لغة صورية أو أشكالا هندسية أو خطاطات الخ.[8] ويبدو أن هذه المطابقة بين الدلالة

---

[3] Jerrold Katz and Paul M. Postal, *An Integrated Theory of Linguistic Descriptions* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1964).

[4] Anna Wierzbicka, *Cross-Cultural Pragmatics*, *The Semantics of Human Interaction* (Berlin & New York: Mouton de Gruyter, 1991); Anna Wierzbicka, *Semantics*, *Primes and Universals* (Oxford & New York: Oxford. University Press, 1996); Cliff Goddard, "Semantic Theory and Semantic Universals," in *Semantic and Lexical Universals*: *Theory and Empirical Findings*, eds. Cliff Goddard and Anna Wierzbicka (Amsterdam: Benjamins, 1994), 7-29; Cliff Goddard, "The Search for the Shared Semantic Core of All Languages," in *Meaning and Universal Grammar*, *Theory and Empirical Findings*, vol. I, eds. Cliff Goddard and Anna Wierzbicka (Amsterdam: Benjamins, 2002), 5-41.

[5] وانظر:

Jerry A. Fodor, Merril Garrett, Edward Walker and Cornelia Parkes, "Against Definitions," *Cognition* VIII, 3 (1980): 263-367; Dirk Geeraerts, *Words and other wonders*: *papers on lexical and semantic topics* (Berlin: Mouton de Gruyter. 2006), ch. 5; Nick Riemer, "Reductive Paraphrase and Meaning: A Critique of Wierzbickian Semantics," *Linguistics and Philosophy* XXIX, no. 3 (2006): 352.

[6] Goddard, "Semantic Theory," 7.

[7] Goddard, "The Search," 5.

[8] وانظر ماتيوسن:

وصياغة التعاريف، وافتراضَ عدم إمكان إرجاع الدلالة إلى أي كيان غير لغوي، ينفيان سلامة أي معالجة للمعنى تربطه بأنساق أخرى غير النسق اللغوي.

بناء على هذا، وإضافة إلى الشرط المنهجي المتعلق بتجنب لزوم الدور (أي ألا تظهر نفس العبارات في المعرِّف والمعرَّف معا)، يجب أن يَتأسس الشرح التعريفي على عناصر غير قابلة للتعريف. هكذا تعتبر الأوَّليات في نظرية الدلالة الطبيعية: أ. بسيطةً دلاليا، بمعنى أنها لا تقبل المزيد من التعريف؛ ب. وكلِّيةً.[9] لكن كل العبارات المرشحة لأن تكون أوَّليات عبارات متعددة الدلالة. وليس المعنى المعتبر كليا سوى معنى واحد من معاني كل واحدة منها.[10]

إن كل هذا يعني أيضا أن موقفا مثل موقف فودر وآخرين[11] الذي يصل، بسبب تعذر تعاريف كافية تصلح في كل السياقات، إلى رفض مبدأ التفكيك الدلالي للكلمات نفسِه، إنما يدل في الواقع على أن معاني الكلمات لا يمكن بناؤها بتأليف معاني كلمات أخرى، وباستخدام نفس المبادئ التي تؤلف أيضا بين الكلمات لتكوين مركبات وجمل، كما يزعم ذلك المبدأ السيميائي في نظرية الدلالة الطبيعية.

وبناء على ذلك، عوض أن نترك مشكل إيجاد سمات تعريفية كافية معلقا دون معرفة السبب، أو أن نتخلى تماما عن الفرضية التفكيكية كما يفعل فودر وآخرون، يمكننا أن نستكشف فرضية تفكيكية أخرى تختلف بكيفية جوهرية عن الفرضية التفكيكية التعريفية الصادرة عن تصور قاموسي للمعنى المعجمي. وهي فرضية تقوم: أولا، على فصل جوهري بين "تعريف" المعنى (أو "توضيحه" أو "شرحه" الخ.)، و"تمثيل" المعنى الذي لا يتم إلا داخل بنية ذهنية: أي في ارتباط عضوي بشبكة التفاعلات المعرفية الغنية والمعقدة التي تنسجها في بنية الذهن مجمل الأنساق الإدراكية والتصورية؛ ومن ثمة، ثانيا، على أن التصورات لا توصف، في مستوياتها العميقة الدالة، باللغة الطبيعية ومبادئ تركيب الكلمات العادي فيها.

وهذا يعني أننا هنا بصدد العمل على استكشاف فرضيةِ تفكيك غيرِ تعريفيّ (non-definitional decomposition) للتصورات المعجمية. ومفادها أن استكشاف

Lisa Matthewson, "Is the Meta-Language Really Natural?," *Theoretical Linguistics* 29 (2003): 263-74.

[9] انظر ريمر:

Riemer, "Reductive Paraphrase," 353.

[10] أنظر كاتلاين:

Eric E. J. Cattelain, "Must a Universal Semantic Metalanguage Be Composed of Primitives?," *Pragmatics and Cognition* 3 (1995): 159-79.

[11] Fodor, Garrett, Walker and Parkes, "Against Definitions," 263-367.

السمات التي بنيت منها هذه التصورات يُظْهِر: أ. وجودَ مراحل تفكيكية لا تصلح أجزاؤها لأن تشكل منفردة معاني ممكنة للكلمات. وهذا يلغي تفسير المعاني المعجمية على أساس تعاريف معبَّر عنها لغويا، أي تعابير تركيبية شارحة مرادفة؛ ب. أن المبادئ التي على أساسها تأتلف العناصر المعجمية الفرعية في معاني كلمات، يمكن ألا تكون نفس المبادئ التي على أساسها تأتلف معاني الكلمات في معاني المركبات.

ومن الأمثلة التي توضح الخاصية غير التعريفية للتفكيك المعجمي وأولياته، مثال الجعل (causation)، باعتباره مكونا ذا دلالة في معاني أفعال مثل: كسر ودفع وساعد وترك، في بنيات كالتالي: كسر زيد النافذة؛ دفع زيد عمرا إلى الكلام (لكنه لم يتكلم/فتكلم)؛ ساعد زيد عمرا في تصحيح الامتحانات (لكنهما لم ينهيا التصحيح/ فأنهيا التصحيح)؛ ترك زيد عمرا يتكلم. إذا افترضنا مع الكثير من الدلاليين أن بنيات الأفعال المذكورة تشترك في مستوى معين من التفكيك في أولية دلالية هي: جعل (cause)، فلا يمكن اعتبارها أولية بسيطة، بل هي جزء من أسرة من التصورات المتعالقة عن طريق تفكيك السمات (وكلها تصورات تتعلق بوضع قاعدي يستلزم كيانين: كيان$_1$ يجعل شيئا يقع لكيان$_2$). لذلك ليست هناك كلمة تعبر عن الدلالة القاعدية التي تشترك فيها كل هذه التأليفات. ويسمي البعض هذه الدلالة القاعدية: بنية تصورية،[12] أو إطارا (frame)؛[13] ويعبر عنها آخرون[14] بخطاطات أو رسوم. وتختلف هذه التحاليل في السمات المفترضة لتمييز الجعل في جملة الكسر من الجعل في جملة الدفع أو المساعدة أو الترك؛ لكنها تأتلف في اعتبار أن هذه السمات ليس لها "شرح" معجمي بسيط (بالكلمات).

ومن الأمثلة التي توضح أيضا خاصية التفكيك غير التعريفي، أن تفكيك الموضوعات (الأسماء) والأوضاع (الأفعال) يوصلنا، في مرحلة من التجريد، إلى إقامة موازاة بينهما. ذلك أن تمييز الكتلة (عسل) من المعدود (فنجان) في الموضوعات (الأسماء)، يوازي تمييز السيرورة (جرى) من الحدث المغلق (وصل) في الأوضاع (الأفعال). وأن هناك تفاعلات قوية بين التمييزين في معاني الجمل. وتسمح هذه الموازاة بافتراض سمة دلالية مثل [± محدود] تعمل في المجالين معا؛ فتكون

[12] Ray Jackendoff, *Semantics and Cognition* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1983).

[13] Adele Goldberg, "Verbs, Constructions, and Semantic Frames," in *Lexical Semantics, Syntax and Event Structure*, eds. Malka Rappaport Hovav, Edit Doron and Ivy Sichel (Oxford: Oxford University Press, 2010), 39-58.

[14] مثل تالمي وغيره:

Leonard Talmy, "Force Dynamics in Language and Thought," *Chicago Linguistic Society* 21 (1985): 293-337.

للمعدودات والأحداث (المغلقة) حدود ملازمة لا تكون للكتل والسيرورات. ومثل هذا التمييز المشترك هو الذي يجعلنا نعتبر، جزئيا، أن الطاولة والمحاضرة معا، يمكن أن يكون لهما حد أو نهاية، دون أن يكون هناك تماثل إدراكي بين نهاية الطاولة ونهاية المحاضرة.[15]

ويمكن أن نجد في مكونات أخرى داخل النسق اللغوي ما يدعم مثل هذه الفرضية التفكيكية. حين ننظر في مجال الصواتة، نجد الكلمات مركبة مبنية من أجزاء يكشف تفكيكها، في مرحلة أولى، عن لائحة من المقاطع الخاصة باللغات الطبيعية؛ وفي مرحلة ثانية من التفكيك نجد لائحة من الأصوات الكلامية الخاصة جزئيا باللغات الطبيعية؛ ونجد في مرحلة ثالثة أعمق لائحة كلية من السمات المميزة، التي يعتبرها الصواتيون فطرية، إضافة إلى بعض المبادئ العامة للتأليف بينها في لوائح من الأصوات والمقاطع والكلمات الخاصة باللغات الطبيعية. والجدير بالملاحظة أننا مع التقدم في التفكيك، نجد، من جهة، أن هذه السمات المميزة التي نصل إليها في مستوى معين، لا تُكوِّن في ذاتها كلمات، بل لا تُكوِّن في ذاتها أصواتا أيضا. كما أننا لا نملك منفذا واعيا إليها، ونحتاج إلى نظرية صواتية للكشف عن تمايزها وعن دورها في بناء الكلمات. ونلاحظ، من جهة أخرى، أنه بينما تأتلف أصوات الكلام في مقاطع، والمقاطع في كلمات، والكلمات في مركبات، وكل ذلك عن طريق التسلسل (concatenation)، لا تأتلف السمات المميزة في أصوات كلامية عن طريق التسلسل.

هكذا، مثلما لا نستطيع الإدراك الواعي للأوليات الصواتية، لا نستطيع توضيح تفكيك الكلمة على أساس مجرد الحدس. وهذا يمثل جوابا عن حجة فودر ضد التعاريف (وعن أي تصور تعريفي للمعنى المعجمي). فرغم أنه بين أن المعاني المعجمية لا يمكن تفكيكها تعريفيا، فقد أهمل إمكان وجود صور غير تعريفية للتفكيك من النمط الذي نلاحظه في مجال الصواتة (وربما في مجال الفيزياء أيضا).[16]

[15] وانظر تفاصيل السمات الجهية في الأشياء والأوضاع في:

Ray Jackendoff, “Parts and boundaries,” *Cognition* 41 (1991): 9-45.

محمد غاليم، "سمات جهية في الأشياء والأوضاع،" **مجلة أبحاث لسانية** 6، العدد 2 (2001)؛ محمد غاليم، **النظرية اللسانية والدلالة العربية المقارنة، مبادئ وتحاليل جديدة** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2007)، الفصل الثالث.

[16] وانظر:

Ray Jackendoff, *Foundations of Language, Brain, Meaning, Grammar, Evolution* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

2.1. عن مشكل المتممات وتفاعل السمات الدلالية المتمايزة

عندما نتمكن من استخراج أجزاء من معاني الكلمات في مستوى معين، كما ذكرنا آنفا، ونعتبر هذه الأجزاء أوليات (على أساس درجة تفشيها العالية في مجموعة كبيرة من التصورات المعجمية مثلا)، ماذا يكون مصير الأجزاء الباقية التي تُتَمِّمُ المعنى وتشكل أساس الاختلاف الدلالي بين هذه الكلمات؟ فإذا افترضنا، مثلا، دالة دلالية (أوَّلية) قاعدية، مثل: **تحرّك** (أو **ذَهَبَ**)، تشترك فيها أفعال حركة في اللغة العربية، نحو: جرى زيد إلى المكتب، عدا زيد إلى المكتب، هرول زيد إلى المكتب، فما القول في متمِّمَات المعنى التي تخالف بين هذه الأفعال وتخصص كل واحد منها بكيفيةٍ حركيةٍ وهيئةٍ فضائيةٍ مخصوصتين؟

إن من الملاحظات التي تفرض نفسها أن التركيب والصواتة يقومان على تفاعل مكونات فرعية طبيعية متمايزة صوريا؛ كتمايز السمات المقولية والوظيفية، الخ. في التركيب، وتمايز السمات القطعية والتنغيمية والعروضية، الخ. في الصواتة. فلماذا لا يكون المعنى أيضا كذلك، فيقسَّم إلى مكونات فرعية طبيعية، عوض اعتباره مجالا موحّدا عناصره متشاكلة ومستوياته البنيوية متجانسة كما هو شائع؟

والافتراض الذي نتبناه هو أن ما يُعتبَر "معنى لغويا"، من جهة، وبناءَ تصوراتٍ، من جهة أخرى، يشكلان كيانا واحدا تتضافر في تكوينه مجمل أنساق الذهن المعرفية لدى الإنسان؛ وليست المظاهر الدلالية (المشكلة للمعنى "اللغوي") التي يمكن أن تبنى داخل النسق اللغوي – وتهم الوجاه الدلالي-التركيبي – سوى جزء من هذا الكيان الدلالي (التصوري) بالتحديد؛ أي أن السمات الدلالية الواردة في البنية النحوية ما هي إلا مجموعة فرعية داخل مجموعة السمات الدلالية الكبرى المكونة للمعنى بفهمه العام الشامل. من ثمة يمكن أن نفترض أن هذه المجموعة الكبرى من السمات الدلالية تنقسم إلى مجموعات فرعية هي عبارة عن مكونات طبيعية (أو صفوف) متصلة بمختلف الأنساق الذهنية التي تغذي المعنى.

ويُدرَج مثال أفعال الحركة السابق في الوجاه الرابط بين التصورات التي تحملها اللغة والنسق البصري، وضمنه نسق التمثيل الفضائي (وهو الذي يمكننا من الحديث عما نراه)؛ ويهم المحمولات المعبرة عن فروق مظهرية يتعذر وصفها بالكلمات (أي بالسمات)، في حين يسهل استعراضها وتمثيلها بهيآت وأوضاع، مثلما يسهل تعيين الأشياء بمجرد الإشارة. فكل فعل من الأفعال المذكورة يختلف في تعبيره عن كيفية حركة مخصوصة. وهي اختلافات تهم نسق التمثيل الفضائي (في الوجاه بين

اللغة والبصر) الذي يقدم لها تمثيلات هندسية في إطار نموذج بصري ثلاثي الأبعاد. ولن نحتاج إلى تمييزها في البنية التصورية ذات التمثيلات الجبرية حيث نكتفي بمعالجة الأفعال المذكورة باعتبارها أفعال حركة تشترك في بنية دلالية قاعدية مثل:

[وضع **تَحَرَّك** ([موضوع زيد]، [مسار إلى ([مكان المكتب])])]

[**أَثَّر** (زيد)]

فالبنية التصورية، في هذا السياق، تتعلق أساسا بترميز بنيات حملية ملائمة - تقوم على دالَّة الصف المحوري (**تَحَرَّك**)، الذي يُرَمِّزُ حركة الكيانات في الفضاء، ودالة صف الأدوار الكبرى (**أَثَّرَ**)، الذي يرمز علاقات العمل والتأثير بين الكيانات - يمكن ربطها بعد ذلك ببنيات فضائية-بصرية أكثر تفصيلا.

إن ما يصدق في حالة هذا النوع من المحمولات المتصلة دلالته بالنسق البصري، يصدق في الحالات التي تهم باقي الأنساق الإدراكية الأخرى، والتي تهم الفروق مثلا بين أسماء الأصوات والأفعال المعبرة عنها، في حالة النسق السمعي، نحو: نعق، ونهق، وزأر، ونبح، الخ. وقس على ذلك تخصيص الفروق في الشم والذوق واللمس. وفي هذا السياق، نجد في الفكر اللغوي القديم ومنه المنتمي إلى التراث العربي الإسلامي، من لاحظ، فِعْلا، تعذُّرَ وصف مثل هذه الفروق بألفاظ لغوية، كالجاحظ الذي يقول: "فمما لا اسم له خاصُّ الخاصّ. والخاصِّيَّات كلّها ليست لها أسماءٌ قائمة. وكذلك تراكيب الألوان، والأراييح، والطّعوم، ونتائجها".[17]

فيتضح أن هذا الإطار النظري الذي يمكن من بناء التصورات المعجمية على أساس هندسة تتفاعل فيها السمات التصورية المتمايزة عبر أنساق ذهنية متوازية مختلفة، يحقق تقدما ملحوظا في نظرية الدلالة المعجمية بتخفيفه من عبء نسق السمات التصورية الذي يثير "مشكل المتممات". لكنه يفتح أيضا الباب أمام إنجاز مهمة مضنية أخرى، من بين عناصرها التدقيق في كيفية ترميز التمييزات التصورية في أنساق بالغة التعقيد كنسق المعرفة الاجتماعية-الثقافية والأنساق الإدراكية؛[18] وهي

[17] عمرو بن بحر الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الجزء الخامس (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1965-1969)، 201.

[18] وانظر التفاصيل في:

Jackendoff, *Foundations of Language*; Ghalim, "Le problème des traits sémantiques," 23-34.

راي جاكندوف، **اللغة والوعي والثقافة، أبحاث في البنية الذهنية**، ترجمة: محمد غاليم (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2007)؛ غاليم، "في هندسة السمات"؛ غاليم، "تطورات جديدة"؛ غاليم، "نحو تصور جديد"؛ غاليم، "معاني الكلمات."

مهمة بدأت مكتسبات العلوم المعرفية بغناها وتنوعها تبعث الأمل في النهوض بها على نحو مثمر وواعد.

2. بين المعاني "الجديدة" والمعاني المولَّدة

التوليد الدلالي إبداع لدلالات معجمية وتراكيب دلالية جديدة، أي أنه يرتبط بظهور معنى جديد أو قيمة دلالية جديدة بالنسبة لوحدة معجمية موجودة أصلا في معجم اللغة، فيسمح لها ذلك بالظهور في سياقات جديدة لم تتحقق فيها من قبل. وبذلك يتميز التوليد الدلالي من التوليد الصوري الذي يرتبط عموما بظهور متوالية صواتية جديدة بمعنى معجمي جديد كما يحصل في المولدات الناتجة عن عمليات الاشتقاق أو التعريب أو الاقتراض أو النحت.

ويطرح التوليد الدلالي، بهذا التحديد، جملة من القضايا تتعلق أساسا بمستويين: مستوى التركيب الدلالي، ومستوى التعالقات الدلالية المعجمية. ومن ثمة يجب على أي نظرية دلالية أن تحدد في نفس الوقت المبادئ الدلالية المتحكمة في تأويل التراكيب الدلالية المولدة، والقواعد التي ترصد الترابطات المعجمية وخاصة علاقات التعدد الدلالي التي تنتج عن التوليد الدلالي بتوسيع (أو نقل) معاني الوحدات المعجمية. فما دام التوليد الدلالي إبداعا لدلالات جديدة، فإنه يفترض نسقا أو مجموعة من القواعد والقيود التي تضبط إبداع هذه الدلالات الجديدة، كما تضبط تعرفها واستعمالها. وعليه فدراسة التوليد تعني تحديد ما تسمح به هذه القواعد من إمكانات، والسيطرة على هذه الآلية من القواعد والإمكانات هي التي تسمح للمتكلم بإنتاج وحدات جديدة واستعمالات جديدة. فما نقصده بمصطلح التوليد الدلالي يرتبط بمفهوم جوهري أعم في اللسانيات الحديثة (التوليدية خاصة)، هو مفهوم الإبداعية (creativity) الذي يعتبر خصيصة جوهرية للقدرة اللغوية. وذلك بناء على أن قدرة المتكلمين على توسيع معنى الوحدات المعجمية عن طريق تحويلات استعارية أو نقول كنائية، تعتبر جزءا لا يتجزأ من قدرتهم اللغوية؛ فالتوليد الدلالي بهذا المعنى ملازم للنشاط اللغوي وبعد أساسي من أبعاده. ويبدو لنا في هذا الإطار أن الطرح السليم لقضايا التوليد، يتعلق – في جانب منه على الأقل – بعدم الخلط بين المفهوم الالغوريتمي لمبدأ "تكرارية النحو" والمفهوم الأكثر غنى المرتبط بمبدأ "إبداعية" الفكر البشري.[19] وكل هذا يعني ضرورة ألا نحصر الأوصاف اللغوية في الوحدات والقراءات والتراكيب الدلالية المتحققة، بل أن نأخذ بعين الاعتبار التوليد الممكن على هذه

[19] محمد غاليم، **التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1987)، 5-6.

المستويات، بحكم تأصله في القدرة اللغوية للمتكلمين. ومن ثمة فإن مظاهر التوليد الدلالي تكوّن فعلا مشكلا نظريا بالغ الجدية، بالنسبة لكل نظرية قائمة على تصور "مغلق" للأنساق اللغوية، أي على افتراضات لا ترى فقط أن عدد الوحدات المعجمية في لغة معينة عدد محدود، بل ترى أيضا أن عدد معاني هذه الوحدات محدود كذلك.

ولقد كانت معالجة قضايا التراكيب الدلالية المولَّدة في إطار البحث اللغوي العربي الحديث على العموم، سواء في إطار المجامع والهيئات اللغوية أو خارجها، تتجلى أساسا في تتبع هذه التراكيب الدلالية في الكتابات الحديثة ل"تصحيحها" باعتبارها خروجا عن التركيب السليم للغة، وذلك بإثبات "النماذج" المعيارية القديمة. فقد كان الاتجاه الغالب في التعامل مع التراكيب والأساليب المولدة، "تقويمها" بتحكيم الاستعمالات والأساليب القديمة – رغم ندرتها أحيانا – فدارت النقاشات حول ما ينبغي "استعماله أو تجنبه من الألفاظ والتراكيب". مع أننا لا نجد أي تحديد للمقصود بـ "الاستعمال" و"التجنب" ولا نعرف شيئا عن المقاييس المميزة بينهما، وعن حدود كليهما. وتتضح معيارية التناول في أن الكيفية التي عولجت بها التراكيب المولدة، تهمل أي تحليل للقضايا التي تثيرها هذه التراكيب، وتكتفي بالإشارة إلى مواضع "الانحراف" اعتمادا على معايير تقليدية، فنجد أنفسنا أمام "تصحيحات" تنبني على النهج المشهور: "لا تقل ... قل..."[20].

وتُستنبَط أيضا من أعمال اللغويين العرب المحدثين مجموعة من التصورات بصدد التوليد الدلالي في علاقته بالمعجم خاصة، وهي تصورات ترتبط بتعرف "المولدات" وبالمعايير المعتمدة في ذلك، وبما يسمى عادة بـ "التغيير المعجمي"؛ ونعتبر أن الإطار العام الذي يوحد بين هذه التصورات، أنها تصورات "قاموسية" لقضايا التوليد الدلالي.

1.2 في تصور التوليد الدلالي

إن أبرز سمة تُسنَد إلى المولَّد في التصور القاموسي جِدَّتُه؛ فالوحدة أو الدلالة المولدة وحدة أو دلالة "جديدة". وتجد سمة "الجدة" هذه ما يبرزها داخل هذا التصور استنادا إلى استعمال معين لمفهوم الْمَعْجَمَة، يشير إلى عملية انتقال الوحدة أو الدلالة من "جديدة" إلى "معروفة". وهذا يعني أن مبرر معجمة المولد يرتبط بنجاحه في "امتحان القبول" المتوقف على انتشاره وشيوعه وتواتره في استعمالات المتكلمين.

[20] غاليم، **التوليد الدلالي**، 35-36.

فتصور المعجمة بهذا الشكل، هو الذي يفسر "طابع الجدة" الذي يسنَد إلى المولد، في مقابل الوحدات والدلالات التي توصف بكونها "مثبتة" أو متحققة أو مألوفة. وتبقى إذن السمة الحاسمة للمعجمة، والتي تكرس نهائيا معايير القبول والاستعمال المتواتر، هي إثبات المولد في القاموس. وهذا ما يبرر تسمية هذا التصور بـ "التصور القاموسي".

إن دخول وحدة أو دلالة معينة إلى المعجم إذن، يتعلق في هذا الاستعمال لمفهوم المعجمة - الذي يقيم فصلا حادا بين "المولَّدات" من جهة، و"الْمُثْبَتَات" من جهة أخرى - بتواتر هذه الوحدات والدلالات وإثباتها في القاموس، على اعتبار أن هذا الإثبات يشكل النتيجة النهائية الحاسمة لقبول المتكلمين بالمولَّد وتواتره في استعمالاتهم. على أن هذا التصور للمعجمة لا يمكن أن يقوم، على مستوى رصد خصائص الإبداع الدلالي، إلا إذا تمكنا من تحديد دقيق للمعايير التي يستند إليها، أي معايير الشيوع والاستعمال المتواتر والإثبات في القاموس. والحال أن ذلك لا يمكن ضبطه إلا انطلاقا من عينات لغوية محددة، ولم يعد ضروريا، في النظرية اللسانية الحديثة، ذكر مساوئ اعتماد العينات اللغوية، المحدودة بالضرورة، بهذه الصورة. أما معيار الإثبات فلا يمكن أيضا اعتماده بشكل جدي، ما دامت لوائح القواميس تخضع إلى حد كبير، كما هو معروف، لمتطلبات الصناعة القاموسية واهتماماتها التربوية والتجارية، بالإضافة إلى أن صانعي القواميس أنفسهم غالبا ما يعترفون بكون منتوجاتهم لا تثبت كل - ولا نفس - الوحدات والدلالات. إن الحكم إذن على انتماء مولد ما إلى اللغة اعتمادا على إثباته في القاموس يعني الاهتمام بشروط إنتاجية - تجارية وتربوية- لا علاقة لها مباشرة بخصائص التوليد الدلالي داخل النسق اللغوي. فالمعايير التي يعتمدها مفهوم المعجمة، في إطار التصور القاموسي، تعدم كل خصيصة لسانية، إذ لا يمكنها أن تؤسس ورود هذا المفهوم على مستوى القدرة اللغوية، وبذلك لا تكون لها علاقة ببناء نموذج لهذه القدرة وبرصد خصائصها الإبداعية. وكل هذا، كما يتبين، يعبر - بالإضافة إلى الخلط بين القاموس المرتبط بالصناعة القاموسية، والمعجم المرتبط بمكون من مكونات النحو في شموله وببناء نموذج للقدرة المعجمية - عن تصور قاموسي للمعجم يحيل هذا الأخير إلى لائحة من الوحدات، ويهمش الخصيصة النسقية للمعجم التي تجعل منه نسقا من القواعد.

ويبدو أن الموقف المنسجم مع بناء نموذج لغوي يرصد خصائص التوليد الدلالي، يتجلى، في جانب منه، في إسناد نفس المنزلة إلى الوحدات والدلالات "المعروفة" وإلى "المولَّدات" السليمة في تكوينها. ومن ثمة يمكن تعويض التقابل بين وحدات ودلالات "جديدة"، ووحدات ودلالات "متحققة" "معروفة" "مألوفة"،

"موجودة"...الخ، بالتقابل بين وحدات ودلالات ممكنة، وأخرى غير ممكنة (أو غير مطردة على الأقل)، وهو تقابل ينقل المسألة إلى مستوى تنبؤية المبادئ والقواعد الدلالية النسقية المسؤولة عن رصد آلية التوليد الدلالي. ومن هذه الزاوية، فإن كل الدلالات المتلائمة مع هذه المبادئ تكون في نفس الوقت "ممكنة" و"متحققة": "ممكنة" باعتبار إمكانات النسق، و"متحققة" باعتبار انتمائها إلى هذا النسق، وليس إلى القاموس. ومن هذه الزاوية أيضا، لا يبقى أي معنى لإقامة تقابل بين الكمية الهائلة من الوحدات والدلالات "المعروفة" و"الطابع الاستثنائي" للمولدات.

2.2. في تصور التغير المعجمي

تُرافِق التصورَ القاموسي لقضايا رصد المولَّدات نظرةٌ مماثلة لقضايا "التغير المعجمي". فينظر إلى هذا الأخير من خلال التغير المستمر للقواميس، ومن خلال إبراز "الطابع الاستثنائي" للمولَّدات. ويتجلى ذلك، مثلا، في بعض الممارسات القاموسية، كتخصيص "المولَّد" و"الْمُحدَث" و"المجمعي" الخ.، وفي الطبعات الدورية للقواميس (وهي في عالمنا العربي عموما قليلة جدا وغير منتظمة)، ووجود قواميس للمولدات أحيانا، تظهر في عالمنا العربي، جزئيا، في صورة "معاجم الأخطاء". إن هذه الحركة القاموسية هي التي تُعتمَد في تمثيل "التغير المعجمي". ويطرح هذا الاعتماد عدة مشاكل ترتبط بالحدود العملية للصناعة القاموسية، كالتي أشرنا إليها في محدودية اللوائح القاموسية وانتقائيتها. وهي حدود تُفقِد إقامةَ تطابق بين التغير المفترض في المعجم، والتغير الملاحظ في القواميس أية قيمة. وهو أمر يشير إلى أن استخدام المواد القاموسية في أغراض لسانية يتطلب دائما نقدا مسبقا للممارسة القاموسية.

ويمكن أن نقيم تقابلا بين هذا التصور القاموسي للتغير المعجمي، الذي يعتمد أساسا التواتر في العينات المستخدمة من قواميس وغيرها لتصنيف الوحدات والدلالات إلى "مستعملة" و"جديدة" أو "مولَّدة"، وبين تصور للتغير المعجمي يقوم على فرضية القدرة المعجمية، ويربط حكم "الجدة" المحتمل بتحديد المنزلة الصرفية-التركيبية-الدلالية للوحدات المعنية. وبذلك لا تصنَّف الوحدات والدلالات تبعا لاعتبارات "كالندرة" و"الشيوع" و"المألوف" و"المولَّد"، وإنما، أولا، إلى مطردة وغير مطردة، أو ممكنة وغير ممكنة. ذلك أن الوحدات والدلالات الممكنة لا تملك عمرا خاصا بها، لأن عمرها هو عمر المبادئ والقواعد التي تولدها. وربما أمكننا أن نذَكر بقول شومسكي[21] في هذا المعنى: إن "أهل العصر الحجري كانوا يتكلمون لغة مماثلة

[21] Noam Chomsky, *Dialogues avec Mitsou Ronat* (Paris: Flammarion, 1977), 73.

للغتنا". والمقصود بهذا، في ما يهمنا، أن الدلالات يمكن ربطها بمبادئ نسقية قابلة لإعادة إنتاجها، فلا تكون العبرة "بظهورها" و"شيوعها" أو عدم ذلك، وإنما بقدرة النسق الدلالي على توليدها، باعتبارها دلالات ممكنة داخل هذا النسق. ومن المظاهر البارزة أيضا في معالجة التغير الدلالي عند الكثير من اللغويين االمحدثين، في المغرب والعالم العربي، تركيزهم على "الأسباب الخارجية" لهذا التغير، تمشيا مع ما لاحظناه في إعطائهم الأولوية شبه المطلقة لما يتصل باعتبارات "الاستعمال" في أحكامهم على "المولدات"، وذلك على حساب معالجة نسقية للمبادئ المتحكمة في آلية التوليد الدلالي.[22]

انطلاقا من أن معالجة الظواهر اللغوية، لا يمكن أن تكون ذات دلالة، تبعا لمتطلبات النظرية اللسانية الحديثة، إلا إذا تمت في إطار نظري محدد، له منطقه الداخلي وشروطه وحدوده، فإننا نعتمد، كما اعتمدنا في أعمال سابقة، نظرية دلالية من مكوناتها مجموعة من "التصورات التفسيرية" أو "المبادئ العلاقية الدلالية"، المستلهمة في جزء منها من علل أرسطو الأربع ومقُولات البيانيين العرب المسلمين القدماء، بعد ترجمتها إلى الإطار النظري الذي نتبناه. لتصبح مبادئ مرتبطة بالبنية التصورية الكلية لدى البشر، وتنقسم إلى "مبادئ استعارية" قائمة على علاقات تصورية أساسها المشابهة، و"مبادئ كنائية" قائمة على علاقات تصورية أساسها المجاورة (كمجاورة السبب للمسبَّب أو الحالّ للمحل أو الجزء للكل الخ.). وهي علاقة ذات طبيعة واحدة في "الكناية" و"المجاز المرسل" على حد سواء، كما رأى القدماء ذلك حين اعتبروا أن مرجعَ "علم البيان" كله "اعتبارُ الملازمات بين المعاني"،[23] فيُنتقَل من الملزوم إلى اللازم في المجاز (من الغيث إلى النبت، مثلا)، ومن اللازم إلى الملزوم في الكناية (من طول النجاد إلى طول القامة، مثلا). فتكون طبيعة العلاقة، بحسب ذلك، واحدة، ولا يختلف اتجاهها.[24]

ومثل هذا التصور لا يوافق معالجات أغلب المحدثين العرب التي تناولنا خطوطها العريضة، والتي تتصف أساسا بالمعيارية وبالتصورات "القاموسية".

---

[22] وانظر التفاصيل والأمثلة في نفس المرجع، الفصل الثاني.

[23] بتعبير أبو يعقوب السكاكي، **مفتاح العلوم** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 330.

[24] انظر غاليم، **التوليد الدلالي**، 98، الهامش 26. وانظر تفاصيل "المبادئ العلاقية الدلالية" في الفصل الخامس؛ وانظر في الفصل السادس افتراضَ قواعد معجمية علاقية ترصد الترابطات الدلالية بين الوحدات المتعددة الدلالة وتلعب دور قواعد الحشو. وانظر: محمد غاليم، "من أين يأتي التعدد الدلالي؟،" بحث قدم في اليوم الدراسي حول: **اللغة ووجاهاتها** (الحلقة السابعة)، في موضوع: البحث اللساني العربي المقارن والتطبيقي، تنظيم مختبر اللسانيات والتهيئة اللغوية والاصطلاح، بمعهد الدراسات والأبحاث للتعريب، جامعة محمد الخامس، بالرباط، 2020، قيد النشر؛ محمد غاليم، "تصورات تفسيرية، بحث في طبيعة علاقات التعدد والتوليد الدلاليين عبر اللغات،" بحث قدم في الندوة الدولية حول: **النص والنماذج التفسيرية**، تنظيم فريق البحث "تساند"، بإشراف مختبر العلوم الإنسانية والمعرفية والدراسات النصية، بالكلية المتعددة التخصصات بمدينة الرشيدية، المغرب، 2021، قيد النشر.

3. من أين يأتي التعدد والتوليد الدلاليان

إذا كنا ما زلنا نرى أن التصورات والعلاقات التي صغناها سنة 1987 في صورة "مبادئ علاقية-دلالية" متحكمة في التعدد والتوليد الدلاليين، ترتبط بمصدر هو البنية التصورية الكلية كما أشرنا آنفا، فإننا نرى أيضا أن هذا المصدر يحتاج اليوم إلى تخصيص وتدقيق جوهريين لم يكن بإمكاننا الخوض فيهما آنذاك، في ثمانينيات القرن الماضي، بالقدر المطلوب من المعطيات والحجج التجريبية. ويبدو لنا أن هذا القدر متاح في الوقت الراهن، نسبيا بطبيعة الحال، ويمَكن إلى حد معين من تخصيص أعمق للبنية التصورية.

فهي بمعناها العام تشمل تصورات من أنماط مختلفة. فقد نعني بها نمط التصورات الصريحة (أو "النظرية") كتلك المرتبطة بالنظريات الحدسية والأعراف والقيم الثقافية التي ترتبط بالمراحل التي تلي تعلم اللغة والتمكنَ من إدراكها وإنتاجها؛ وهذا المعنى لا يسمح لنا بإجابة السؤال الرئيس المتعلق بسبب تفشي التصورات الكلية في مختلف اللغات الطبيعية والثقافات دون تصورات أخرى. وقد نعني بها أيضا معناها المحدَّد في بنية الأنساق التصورية المدمجة في المعرفة النواة القائمة على تمثيلات فطرية لا تُعتبَر مُخْرَجًا لعمليات التعلم، وتفرض قيودا وميولا تصورية على كيفية تعلُّمنا وإدراكنا للعالم. ونقصد المعرفة النواة بمعناها العام الذي يشمل، إلى جانب الأنساق النواة المتخصصة، مجمل التصورات التفسيرية، كالتصورات السببية، التي لا تختص بنسق من الأنساق النواة دون آخر.[25] وهذا المعنى الأخير، الشامل لأنساق المعرفة النواة الخاصة – المجال وللتصورات التفسيرية العامة – المجال، هو ما نقصده بالبنية التصورية في هذا المقام، وهو الذي يضعنا على طريق محاولة الإجابة عن مصدر التصورات والعلاقات الكلية، ما دامت بنية المعرفة التصورية المقصودة بنية كلية، لا تخص لغة دون أخرى أو ثقافة دون أخرى. فما الذي تكشف عنه، إذن، مثل هذه الأنماط من علاقات التعدد والتوليد الدلاليين بخصوص البنية التصورية؟

[25] من هذه الأنساق المعرفية النواة أنساق الموضوعات والعدد والشركاء الاجتماعيين والأمكنة والمنفذين. وانظر بخصوص المعرفة النواة وأنساقها وتصور السببية: محمد غاليم، "المعرفة النواة دليلا على استقلال الدلالة وبنيتها،" ضمن كتاب **قضايا المعنى في التفكير اللساني والفلسفي**، إشراف عبد السلام عيساوي، منشورات مخبر نحو الخطاب وبلاغة التداول، (تونس: كلية الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة منوبة، 2015)؛ محمد غاليم، "بعض آفاق البحث الدلالي الجديدة، أو نحو كفاية تفسيرية في النظرية الدلالية،" ضمن كتاب **تخطيط متن اللغة العربية، الواقع والآفاق**، إعداد أحمد الباهي، السعدية صغير وعبد الصمد الرواعي (الجديدة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2018)؛ غاليم، "من أين يأتي التعدد الدلالي؟"؛ محمد غاليم، **الأنموذج المعرفي إطارا لاتصال العلوم، بحث في وحدة المنهج وترابط الموضوعات** (تونس: الدار التونسية للكتاب، 2021)؛ غاليم، "تصورات تفسيرية."

من الأجوبة التي سادت طويلا، وما زالت إلى حد معين، أن هذه الأنماط لا تكشف عن شيء ذي بال بخصوص البنية التصورية، لأن التصورات لا تضع سوى قيود ضعيفة على التعدد والتوليد الدلاليين، ويكفي أن يتمكن المتكلم من العلاقة بين معنى الكلمة الجديد ومعناها القديم. وما دامت هذه الظاهرة ظاهرة اعتباطية وغير متوقعة نسبيا، فمن الصعب ربط مختلف معاني الكلمة المتعددة الدلالة بمعنى نووي معين؛[26] ويجب عوض ذلك، الاكتفاء بتعلمها وتمثيلها بكيفية منفصلة، على غرار المشترَك اللفظي الذي لا علاقة بين معانيه.

إلا أن هناك ما يدل على وجود قيود على ظاهرة التعدد والتوليد الدلاليين. ومن ذلك، أولا، أننا لا ندرك وجود رابط بين معاني المشترك اللفظي، بينما يسهل علينا إدراك معنيي كلمة متعددة الدلالة مثل دجاجة، هما معنى الحيوان (في نحو: دجاجة جائعة شرسة) ومعنى لحمه (في نحو: دجاجة مُتَبَّلَةٌ لذيذة الطعم). وقد أثبتت عدة دراسات تجريبية أن الكلمات المتعددة الدلالة والكلمات المشتركة لفظيا تُمَثَّلُ ذهنيا وتحَلَّل بكيفيتين مختلفتين. فقد شاع في الأدبيات أن القرارات المعجمية تكون أسرع في حالة الكلمات الملتبسة دلاليا. وتفترض الكثير من النماذج القائلة بميزة الالتباس هذه أنها تنتج عن وجود المعاني المتعددة غير المترابطة (أي عن المشترك اللفظي). ومن الدراسات المشار إليها دراسة رود وغاسكيل ومارسلن-ويلسن[27] التي تعتمد ثلاث تجارب تتعلق بقرارات معجمية وتبطل هذا الافتراض. وتقارن هذه الدراسة الالتباس الذي نلحظه في كلمات مثل (bark)، التي تملک معاني متعددة غير مترابطة (وهي مشترک لفظي، إذ يمكن أن تدل إما على اللِّحاء (كقشرة الشجرة) أو على النباح (الصوت الذي يصدره الكلب)، بالالتباس في الكلمات التي تملک العديد من المعاني المترابطة (وهي تعدد دلالي، مثل (twist) التي تملک مجموعة من التعريفات القاموسية بما في ذلک: صياغة لولب، والقيام بحركة استدارية، وتغيير شكل شيء ما، وإساءة فهم المعنى، والتلوي، والإصابة بالتواء (في الكعب مثلا). فتتغير المعاني بتغير السياقات، كالفرق الكبير، مثلا، بين التواء الكعب وإساءة الفهم. ورغم هذا الالتباس في تعدد التأويلات المختلفة فإن كل التأويلات مترابطة تأثيليا ودلاليا، وهو ما لا يصدق في حالة (bark). ويلاحَظ في التجارب الثلاث أنه إذا كانت المعاني المتعددة

[26] انظر مثلا:

Gregory L. Murphy, "Parsimony and the psychological representation of polysemous words," in *The cognitive basis of polysemy*, eds. Marina Rakova, Gergely Petho and Csilla Rákosi (Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2007), 47-70.

[27] Jennifer Rodd, Gareth Gaskell and William Marslen-Wilson, "Making sense of semantic ambiguity: Semantic competition in lexical access," *Journal of Memory and Language* 46, no. 2 (2002): 245-66.

للكلمات تنتج استجابات أسرع، فإن الالتباس بين دلالات المشترك اللفظي يؤخر تعرُّفَها. وتشير هذه النتائج إلى أن المنافسة بين دلالات المشترك اللفظي تؤخر تعرف الدلالات، في حين أن التمثيلات الدلالية الغنية المرتبطة بالكلمات المتعددة المعاني تسهل هذا التعرف.[28] ثانيا، إن افتراض عدم خضوع التعدد والتوليد الدلاليين للقيود لا يوافق ما تبرزه معطيات اللغات الطبيعية من ظهور بنيات مطردة معبرة عن هذه الظاهرة. ثالثا، من الواضح أن هذه الأنماط تعبر عن بنيات توليدية يمكن توسيع انطباقها باستمرار على كلمات جديدة، كما في مثال استعمال الفعل الجديد غَوْغَلَ بناء على علاقة دلالة الأداة (وهي غُوغَل) على العمل الذي يُنْجَز بها. في حين يستعصي رصد مثل هذه العمليات التوليدية إذا اعتبرنا أن مختلف معاني الكلمة المتعددة الدلالة لا رابط بينها ويجب أن تُخزَّن في الذاكرة بكيفية منفصلة.

إن مثل هذه الوقائع تعزز تصور ظاهرة التعدد والتوليد الدلاليين باعتبارها ظاهرة مقيَّدة وغير اعتباطية في البنية التصورية. ونتساءل الآن: من أين تأتي هذه الأنماط من علاقات التعدد والتوليد الدلاليين التي تطَّرد عبر اللغات والثقافات دون أنماط أخرى؟

يبدو لنا أن هناك ما يمكن من بناء افتراض مفاده أن مثل هذه الأنماط الظاهرة عبر اللغات من علاقات التعدد والتوليد الدلاليين تعبر عن بنية من التصورات المقيِّدة الضاربة بجذورها في المعرفة النواة، والمرتبطة بعُدة أحيائية حيوية موجَّهة إلى فهم موضوعات العالم وأوضاعه وتفسيرها تفسيرا سببيا. وتشمل هذه التصورات التفسيرية جزءا رئيسا من تصورات خصائص الموضوعات (من أنواع طبيعية ومصنوعات) والأوضاع (من حالات وأحداث وأعمال ومنفذين) التي أشرنا إليها آنفا عند ذكر أنساق المعرفة النواة وتصوراتها السببية، والتي يبدو لنا أن أنماط العلاقات التعددية التوليدية المقصودة هنا مبنية عليها وآيلة إليها. فهذه العُدَّة التصورية القائمة على المعرفة النواة تمكننا من تمثيل العالم من حولنا في شكل مقُولات تصورية مختلفة، من أبرز ما يميزها أنها تشكل مجموعات منسجمة غير اعتباطية من الموضوعات والأوضاع. فنحن، مثلا، لا نخبط خبط عشواء حين نضع أمثلة الطيور في نفس المجموعة، أو نسند إليها الخصائص المعينة دون خصائص أخرى، كامتلاكها أجنحة وقدرتها على الطيران ووضع البيض وبناء الأعشاش. بل إننا نمثِّل هذه الخصائص وننظِّمُها على أساس علاقات تصورية تفسيرية ندركها في ما بينها، فتكتسب

[28] وانظر: Rodd, Gaskell and Marslen-Wilson, “Making sense,” 245.

بفضل هذه العلاقات طابعها المنسجم. وبذلك، حين نفكر في الطيور لا نفكر فقط في كيانات تملك أجنحة وتطير وتضع بيضا وتبني أعشاشا، بل نقِيم روابط تفسيرية بين هذه الخصائص؛ من قبيل أن الطيور تملك أجنحة لحاجتها إلى الطيران، وتضع بيضا بقصد التوالد، وأن السبب في مثل هذه الخصائص "ماهية" داخلية مستترة خاصة بالطيور.[29] وتنتظم هذه التصورات (أو العلاقات التصورية) التفسيرية في أنماط مختلفة متنوعة تُستخدَم لفهم العالم. وقد سميت في الأدبيات بأسماء مختلفة، مثل التصورات التفسيرية، والمواقف التفسيرية (explanatory stances)، وأنماط التفسير (modes of explanation)، وأنماط التأويل (modes of construal).

ونكتفي لضيق المقام، بإشارات مختصرة لثلاثة من هذه الأنماط التفسيرية.

1.3. "الموقف الماهوي"

إننا نعتبر تلقائيا أن السبب في امتلاك كيان معين الخصائص الظاهرة التي يمتلكها يرجع، كما أشرنا، إلى "ماهية" ("essence") ذات عمق سببي كامنة خلف تلك الخصائص الخارجية، وتتضمن الأصلَ (التاريخي) للكيان المقصود وتحدِّد نوعه وسلوكه ومظهره الخارجي. ومن أمثلة التعدد والتوليد الآنفة الذكر والمرتبطة بهذا، دلالة نفس الكلمة على الكيان (أو النوع الطبيعي) وعلى أصله أو مصدره الطبيعي؛ كدلالة لحم الحيوان (دجاج، غنم، الخ.) على الحيوان المصدر؛ أو الثمرة (زيتونة، تفاحة، الخ.) على الشجرة المصدر؛ إلى غير ذلك. ويشار في الأدبيات إلى هذا النمط من التفسير بمصطلحات مثل "الموقف الماهوي" ("essentialist stance") أو "النمط السببي للتفسير" ("causal mode of explanation"). وينطبق الموقف الماهوي بصفة خاصة في مجال الأنواع الطبيعية، كالبشر (وأنواعهم الاجتماعية كالعنصر والجنس)، والحيوانات، والنبات، والمواد الطبيعية (كالماء والتراب والذهب)، لكنه ينطبق أيضا في المصنوعات (أو المنتوجات) التي يصنعها البشر كالكراسي والسكاكين وغيرها. ولا يرتبط أصل الموقف الماهوي بوجود اللغة - وهو ما يصدق في باقي التصورات التفسيرية التي نقصدها هنا - ولكن اللغة تعتبر من المؤشرات المهمة التي يستخدمها الأطفال، في مراحل اكتسابها، حين يحاولون تَبَيُّن متى يطبقون الموقف الماهوي وعلى أي نمط من الموضوعات. وليس المقصود بهذا التصور التفسيري هنا موقفا ميتافيزيقيا (فلسفيا) أو معتقدات صريحة تجاه بنية العالم، بل هو تصور نفسي ضمني تلقائي يحمله الناس، دون أن يعني ذلك أنهم يعرفون ماهية مقُولة معينة أو

[29] Susan A. Gelman, *The essential child: origins of essentialism in everyday thought* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

موضوع معين. إنه من "العادات الذهنية" "القالبية"، كما يقول أتران؛[30] أو هو "ميل كلّي في المعرفة البشرية"، كما يشير كريستي وشليجل وسيمبيان؛[31] أو تكيُّف تطوري أنتج ميلا كليا لدى البشر يفيدهم في تفاعلاتهم مع العالم. وهذا ما يفسر تفشيه عبر اللغات والثقافات والعصور ومراحل تطور الأفراد، كما تقول جيلمان.[32]

وهناك عدد كبير من الدراسات التي تستدل على مظاهر السلوك الموافق للتفكير القائم على الموقف الماهوي لدى الرُّضَّع. فالحجج المستقاة من الأبحاث الخاصة باستمرارية الموضوعات، مثلا، تظهر أن الرضع الذين لا تتجاوز أعمارهم الثلاثة أشهر ونصف أو الأربعة أشهر يفترضون أن الموضوع يستمر في الوجود حين يتم حجبه عن الإدراك، فيتتبعونه بنظرهم أثناء حجبه لمدة قصيرة.[33] وحتى في الحالات التي تُفقد فيها معلومات دقيقة حول سمات الموضوع أثناء حجبه، يبقى الرضع البالغون ستة أشهر محتفظين بالتمثيل الذهني للموضوع المعني، ويفاجأون إذا لم يظهر أي موضوع وراء أداة الحجب.[34] وتؤكد الدراسات التي أجريت على الرئيسات (من القرود كقرود الريص rhesus monkeys) أن هذه الأخيرة تقدم الدليل أيضا على امتلاكها تفكيرا مبنيا على موقف ماهوي.[35] وتقدم دراسة شينغ وآخرين[36] حججا ليس فقط على أن الرضع في سن التسعة أشهر يظهرون سلوكا موافقا للتفكير القائم على الموقف الماهوي، ولكن أيضًا على أنهم يستطيعون استخدام ما تمثلوه من تاريخ

[30] Scott Atran, "Folk biology and the anthropology of science: Cognitive universals and cultural particulars," *Behavioral and Brain Sciences* 21 (1998): 547-609.

[31] Andrew Christy, Rebecca Schlegel and Andrei Cimpian, "Why Do People Believe in a "True Self"? The Role of Essentialist Reasoning About Personal Identity and the Self," *Journal of Personality and Social Psychology* 117, No. 2 (2019): 386-416.

[32] Gelman, *The essential child*, 6-8, 15; Atran, "Folk biology," 551, 567; Christy, Schlegel and Cimpian, "Why Do People Believe," 387.

[33] انظر مثلا:

Scott P. Johnson, Dima Amso and Jonathan A. Slemmer, "Development of object concepts in infancy: Evidence for early learning in an eye-tracking paradigm," *Proceedings of the National Academy of Sciences* 100, 18 (2003): 10568-73.

[34] Melissa Kibbe and Alan Leslie, "What do infants remember when they forget? Location and identity in 6-month-olds' memory for objects," *Psychological Science* 22, no. 12 (2011): 1500-5.

[35] أنظر مثلا:

Webb Phillips, Maya Shankar and Laurie R. Santos, "Essentialism in the Absence of Language? Evidence from Rhesus Monkeys (*Macaca mulatta*)," *Developmental Science* 13, no. 4 (2010): F1–F7, doi:10.1111/j.1467-7687.2010.00982.x; Trix Cacchione, Christine Hrubesch, Josep Call and Hannes Rakoczy, "Are apes essentialists? Scope and limits of psychological essentialism in great apes," *Animal cognition* 19, no. 5 (2016): 921-37.

[36] Chen Cheng, Zsuzsa Kaldy and Erik Blaser, "Using object history to predict future behavior: Evidence for essentialism at 9 months of age," https://pdfs.semanticscholar.org/cb43/3aa19ef6b386f69bc09ccef015cb6e15b089.pdf (consulted on December 2019).

إدراكهم للموضوع للتنبؤ بسلوكه بصفة مستمرة ودائمة، حتى بعد التحول الجذري الذي يطرأ على مظهره (كالتحول من هيئة قلب إلى هيئة بيضاوية الشكل).[37]

2.3. "موقف التصميم"

يهم هذا النمط من التفسير، على وجه الخصوص، الموضوعات المصنوعة (artifacts)، التي يقوم مصمِّمون بإنشائها عن قصد لتحقيق وظيفة معينة. وتعتبر الوظيفة المقصودة العامل الذي يفسِّر خصائص الموضوع المصنوع السطحيةَ الظاهرة ويحدِّدُها. كما يحدد الاستخدامات الفعلية التي يمكن أن يُسَخَّر لها (أي وظيفته المقصودة ووظائف أخرى)، وإلى أي نوع ينتمي. وبهذا المعنى، تكون الوظيفة الأصلية المقصودة، كما يرى بلوم،[38] بمثابة "ماهية اجتماعية ونفسية" للموضوع المصنوع، مقارنة بماهية النوع الطبيعي عند الحديث عن "موقف الماهية". مثال ذلك أن الفنجان (فنجان القهوة أو الشاي) قادر على احتواء السوائل لأن ذلك كان قصْدَ مصمِّمه. وتعمل هذه الوظيفة المقصودة بدورها على تقييد شكله، إذ يجب أن يكون مغلقا في جزئه الأسفل، ومفتوحا في جزئه العلوي، وذا عروة يُحمَل منها عند ملئه بالسوائل الساخنة، الخ. كما تعمل على تقييد المواد التي يمكن أن يصنع منها. ولنلاحظ أن الخصائص التي تجعله يقوم بوظيفة فنجان (القهوة أو الشاي) تسمح أيضًا باستخدامه حاملَ أقلام مثلا. ومع ذلك، فإن هذا الاستخدام الأخير ليس هو السبب في ظهور الفنجان إلى الوجود؛ بل السبب في ذلك قصْدُ مصمِّمه بأن يكون فنجانا.[39] وينعت هذا النمط من التفسير بمصطلحات منها "موقف التصميم" ("design stance") أو "الموقف الغائي" ("teleological stance"). ومن أبرز علاقات

---

[37] بعد تكرار رؤية الصغار الموضوعاتِ المختلفةَ الهيئات تتحرك نحو مخادع موافقة لهيئاتها، يُعرَض عليهم موضوع منها وهو يتحول من هيئة قلب إلى هيئة بيضاوية الشكل؛ ثم بعد ذلك يُسألون إلى أي مخدع سيذهب؛ فيستخدمون تاريخ هذا الموضوع (رغم تحوله) للتنبؤ بأنه سيذهب إلى مخدع القلب.

[38] Paul Bloom, *How Children Learn the Meanings of Words* (Cambridge, Mass: MIT Press, 2000), 163.

[39] وانظر:

Deborah Kelemen and Susan Carey, "The Essence of Artifacts: Developing the Design Stance," in *Creations of the Mind, Theories of Artifacts and Their Representation*, eds. E Margolis and S Laurence (Oxford: Oxford University Press, 2007), 212-30.

ورغم أن مصطلح "موقف التصميم" يعود إلى الفيلسوف الأمريكي دانيال دينيت Daniel Dennett:

Daniel Dennett, "Intentional Systems," *Journal of Philosophy* 68 (1971): 87-106.

فإنه، إذ يرى في مقوَلة المصنوعات عملية تفسيرية، لا يسند لقصد المصمِّم منزلة خاصة أو متميزة في الانتماء المقُولي للموضوع المصنوع. ويعتبر أن المصمِّم لا يملك فرض ما قَصَده بتصميمه، تماما مثلما لا يملك الفنان فرض تأويله الخاص للعمل الفني الذي أنتجه. انظر:

Daniel Dennett, "The Interpretation of Texts, People, and Other Artifacts," *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1990): 177-94.

وانظر بعض التفصيل في:

H. Clark Barrett, Stephen Laurence and Eric Margolis, "Artifacts and Original Intent: A Cross-Cultural Perspective on the Design Stance," *Journal of Cognition and Culture* 8 (2008): 4.

التعدد والتوليد التي تنبني على هذا التصور التفسيري علاقة الأداة بالعمل الذي تستعمل فيه، كما ذكرنا آنفا. فيمكن استعمال نفس الكلمة للدلالة على الأداة (محمل هذا السيف مطرز بالذهب) وللدلالة على العمل الذي تستعمل فيه (أعلن الفريقان المتخاصمان أن بينهما السيف، أي الحرب؛ "السيف أصدق أنباء من الكتب" (أبو تمام).

وهناك دراسات تجريبية كثيرة تثبت ارتباط موقف التصميم بتصورات تفسيرية نووية كليَّة. منها دراسة شاشنر وآخرين[40] التي اعتمدت تجربتين تتفحص الأولى تفسير خصائص الموضوعات وتتفحص الثانية تفسير أصولها، واستنتجت أن الأطفال الصغار، المنتمين إلى ثقافات مختلفة (من أمريكا وأنجلترا والصين)، يطورون في سن مبكر ميلا عاما إلى التفسيرات الغائية المبنية على وظيفة الموضوع، فيفضلونها على التفسيرات المبنية على الخصائص الفيزيائية الظاهرة. وذلك في عدة مجالات لا تهم فقط المصنوعات والأنواع الطبيعية (الأحيائية)، بل حتى الظواهر الطبيعية غير الحية (فالجبال مثلا أُنشِئت للتسلق كما أنشئت القبعات للإحساس بالدفء). وتخلص الدراسة إلى أن هذا الميل يعبر عن خصائص معرفية كلية لدى البشر.[41]

3.3. الموقف القصدي

يمكن أن تفسَّر الخصائص من خلال نمط تفسيري آخر جوهري يتعلق بنظرية الذهن، يسمى "الموقف القصدي" ("intentional stance"). ويهم مجمل الحالات الذهنية لدى الكائنات الحية، ومنها تصور القصد (intention) إلى تنفيذ الأعمال الموجَّهة نحو هدف. بما يقتضيه ذلك من تصور للمنفذ (أو المنفذية agency عموما)، وللعمل الهادف، ولموضوع إنجازه (أو ما يقع عليه العمل)، ولأدوات هذا الإنجاز.

ولقد ثبت في العقود الأخيرة أن الرضع يطورون بين الولادة والشهر التاسع القدرة على تمييز النشاط الحركي الذاتي (الذي تتصف به الكائنات الحية) من أنماط النشاط الفيزيائي الأخرى، وعلى إسناد أهداف ومقاصد إلى منفذي هذا النشاط الحركي. ولذلك يسمي بارون-كوهين[42] هذه القدرة "مستشعر القصدية" أو "المنفذية الإرادية". كما يطورون في نفس المرحلة المبكرة من أعمارهم القدرة على استشعار

[40] Adena Schachner, Liqi Zhu, Jing Li and Deborah Kelemen, "Is the bias for function-based explanations culturally universal? Children from China endorse teleological explanations of natural phenomena," *Journal of Experimental Child Psychology* 157 (2017): 29-48.

[41] Schachner, Zhu, Li and Kelemen, "Is the bias," 46.

[42] Simon Baron-Cohen, *Mindblindness*: *An Essay on Autism and Theory of Mind* (Cambridge: MIT Press, 1995).

اتجاه نظر الآخرين وتَتَبُّعِه وتركيزِ الانتباه عليه، باعتباره من العلامات المركزية لتحديد موضوع الانتباه والمقاصد الممكنة.[43]

ومن علاقات التعدد والتوليد ذات الصلة بهذا النمط التفسيري علاقة المنفذ بالعمل، حيث يمكن أن تدل نفس الكلمة على العمل، نحو: أحسن اللاعبون الدفاع، أو على منفذ العمل، نحو: لا يملك هذا الفريق دفاعا قويا. وعلاقة المنفذ بأداته، حيث يمكن أن تدل نفس الكلمة على المنفذ، نحو: تدخل الكمان في المقطع الأخير من الأغنية، أو على الأداة، نحو: بيع الكمان بثمن خيالي. وعلاقة العمل بموضوع إنجازه (أي بما يقع عليه العمل)، حيث يمكن أن تدل نفس الكلمة على العمل، نحو: حان موعد الأكل، أو على موضوع العمل، نحو: لم أذق أكلا لذيذا كهذا. إلى آخر العلاقات المبنية على تنفيذ الأعمال (أو جَعْلها) وعلى أسبابها ومسبَّباتها أو أهدافها.

وهناك علاقات عضوية بين مختلف هذه التصورات تضمن عمل البنية الشاملة واتساقها. ومن ذلك، مثلا، أن موقف التصميم (أو الموقف الغائي) قد يجد بعض جذوره في الموقف القصدي، أي في "القدرة على إسناد الأهداف"؛ كما يجد جذورا أخرى في النسق النواة الخاص "بتمثيل الموضوعات وإمكاناتها السببية" بتعبير كيليمين وكيري.[44] وهناك افتراضات أخرى في نفس السياق، منها افتراض الغائية المختلطة (*promiscuous teleology*) الذي يرى أن الميل الغائي الواسع لدى الرضع ينتج عن فهمهم المبكر للقصدية والمنفذية والعمل الموجَّه نحو هدف.[45]

على هذا الأساس يبدو لنا أن الإجابة عن مصدر علاقات التعدد والتوليد الدلاليين وعن سبب اطرادها وتفشيها عبر اللغات والثقافات، تكمن في ارتباطها بهذه التصورات التفسيرية التي تجد أصلها في بنية المعرفة النواة الفطرية غير اللغوية.

[43] وانظر تفاصيل نظرية الذهن (أو "الموقف القصدي") وخصائص القصد وبنيته التصورية، في: محمد غاليم، "عن الكفاية التفسيرية في النظرية الدلالية،" ضمن كتاب **الدلالة بين النظامي والعرفاني**، إشراف عبد السلام عيساوي، منشورات الدار التونسية للكتاب، سلسلة: كلام لسان (تونس: كلية الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة منوبة، 2018)؛ ومحمد غاليم، **اللغة بين ملكات الذهن، بحث في الهندسة المعرفية** (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2021). والمراجع هناك؛ وحليمة الفاحصي، "لزوم نظرية الذهن للغة واستعمالها،" ضمن كتاب **دراسات لسانية عربية، في الدلالة والتركيب والاكتساب والترجمة**، إعداد محمد غاليم وحليمة الفاحصي (الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2021).

[44] Kelemen and Carey, "The Essence of Artifacts."

[45] انظر:

Kelemen and Carey, "The Essence of Artifacts," 218, 227; Schachner, Zhu, Li and Kelemen, "Is the bias," 30.

البيبليوغرافيا

الجاحظ، عمرو بن بحر. **الحيوان**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1965-1969.

جاكندوف، راي. **اللغة والوعي والثقافة، أبحاث في البنية الذهنية**. ترجمة محمد غاليم. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2007.

السكاكي، أبو يعقوب. **مفتاح العلوم**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

غاليم، محمد. **اللغة بين ملكات الذهن، بحث في الهندسة المعرفية**. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2021.

______. **الأنموذج المعرفي إطارا لاتصال العلوم، بحث في وحدة المنهج وترابط الموضوعات**. تونس: الدار التونسية للكتاب، 2021.

______. "تصورات تفسيرية، بحث في طبيعة علاقات التعدد والتوليد الدلاليين عبر اللغات." بحث قدم في الندوة الدولية حول **النص والنماذج التفسيرية**، تنظيم فريق البحث "تساند"، بإشراف مختبر العلوم الإنسانية والمعرفية والدراسات النصية، بالكلية المتعددة التخصصات بمدينة الرشيدية، المغرب، 2021. قيد النشر.

______. "من أين يأتي التعدد الدلالي؟." بحث قدم في اليوم الدراسي حول **اللغة ووجاهاتها** (الحلقة السابعة)، في موضوع البحث اللساني العربي المقارن والتطبيقي، تنظيم مختبر اللسانيات والتهيئة اللغوية والاصطلاح، بمعهد الدراسات والأبحاث للتعريب، جامعة محمد الخامس، بالرباط، 2020. قيد النشر.

______. "عن الكفاية التفسيرية في النظرية الدلالية." ضمن كتاب **الدلالة بين النظامي والعرفاني**. إشراف عبد السلام عيساوي، منشورات الدار التونسية للكتاب، سلسلة: كلام لسان. تونس: كلية الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة منوبة، 2018.

______. "بعض آفاق البحث الدلالي الجديدة، أو نحو كفاية تفسيرية في النظرية الدلالية." ضمن كتاب **تخطيط متن اللغة العربية، الواقع والآفاق**. إعداد أحمد الباهي، السعدية صغير وعبد الصمد الرواعي. الجديدة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2018.

______. "معاني الكلمات بين التمثيل الدلالي المعجمي والتعريف القاموسي." بحث قدم في الندوة الدولية حول **اللغة العربية المعاصرة والصناعة المعجمية**،



تنظيم معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، جامعة محمد الخامس، بالرباط، 2018. قيد النشر.

______. "المعرفة النواة دليلا على استقلال الدلالة وبنيتها." ضمن كتاب **قضايا المعنى في التفكير اللساني والفلسفي**. إشراف عبد السلام عيساوي، منشورات مخبر نحو الخطاب وبلاغة التداول. تونس: كلية الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة منوبة، 2015،

______. "نحو تصور جديد لتخصيص المعاني المعجمية." ضمن كتاب **المعجمية العربية، قضايا وآفاق**. إعداد منتصر عبد الرحيم وحافظ إسماعيلي علوي. عمّان: دار كنوز المعرفة، 2014.

______. "تطورات جديدة في نظرية التصورات المعجمية." في الندوة الدولية حول **قضايا المنهج في اللغة والأدب**، تنظيم شعبة اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس، فاس، 2011. غير منشور.

______. "في هندسة السمات الدلالية." بحث قدم في اليومين الدراسيين حول **تطورات جديدة في النظرية اللسانية**، تنظيم فريق اللسانيات العربية المقارنة والتطبيقية بمعهد الدراسات والأبحاث للتعريب، جامعة محمد الخامس بالرباط، 2010. غير منشور.

______. **النظرية اللسانية والدلالة العربية المقارنة، مبادئ وتحاليل جديدة**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2007،

______. "سمات جهية في الأشياء والأوضاع." **مجلة أبحاث لسانية** 6، العدد 2 (2001).

______. **التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1987.

الفاحصي، حليمة، "لزوم نظرية الذهن للغة واستعمالها." ضمن كتاب **دراسات لسانية عربية، في الدلالة والتركيب والاكتساب والترجمة**. إعداد محمد غاليم وحليمة الفاحصي. الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2021.

Atran, Scott. "Folk biology and the anthropology of science: Cognitive universals and cultural particulars." *Behavioral and Brain Sciences* 21 (1998): 547-609.

Baron-Cohen, Simon. *Mindblindness*: *An Essay on Autism and Theory of Mind.* Cambridge: MIT Press, 1995.

Barrett, H. Clark, Stephen Laurence and Eric Margolis. "Artifacts and Original Intent: A Cross-Cultural Perspective on the Design Stance." *Journal of Cognition and Culture* 8 (2008): 1-22.

Bloom, Paul. *How Children Learn the Meanings of Words*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2000.

Cacchione, Trix, Christine Hrubesch, Josep Call and Hannes Rakoczy. "Are apes essentialists? Scope and limits of psychological essentialism in great apes." *Animal cognition* 19, no. 5 (2016): 921-37.

Cattelain, Eric E. J. "Must a Universal Semantic Metalanguage Be Composed of Primitives?." *Pragmatics and Cognition* 3 (1995): 159-79.

Cheng, Chen, Zsuzsa Kaldy and Erik Blaser. "Using object history to predict future behavior: Evidence for essentialism at 9 months of age". https://pdfs.semanticscholar.org/cb43/3aa19ef6b386f69bc09ccef015cb6e15b089.pdf (consulted on December 2019).

Chomsky, Noam. *Knowledge of Language*. New York: Praeger, 1986.

______. *Dialogues avec Mitsou Ronat*. Paris: Flammarion, 1977.

Christy, Andrew, Rebecca Schlegel and Andrei Cimpian. "Why Do People Believe in a "True Self"? The Role of Essentialist Reasoning About Personal Identity and the Self." *Journal of Personality and Social Psychology* 117, No. 2 (2019): 386-416.

Dennett, Daniel. "The Interpretation of Texts, People, and Other Artifacts." *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1990): 177-94.

______. "Intentional Systems". *Journal of Philosophy* 68 (1971): 87-106.

Fodor, Jerry A., Merril Garrett, Edward Walker and Cornelia Parkes. "Against Definitions." *Cognition* VIII, 3 (1980): 263-367.

Geeraerts, Dirk. *Words and other wonders*: *papers on lexical and semantic topics*. Berlin: Mouton de Gruyter. 2006.

Gelman, Susan A. *The essential child*: *origins of essentialism in everyday thought*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Ghalim, Mohamed. "Le problème des traits sémantiques: sens et cognition." In *Traits des Catégories Linguistiques*, *Interfaces et Typologies*, ed. Mohamed Ghalim, 23-34. Rabat: Publications de l'Institut d'Etudes et de Recherches pour l'Arabisation, 2015.

Goddard, Cliff. "The Search for the Shared Semantic Core of All Languages." In *Meaning and Universal Grammar*, *Theory and Empirical Findings*, vol. I,

eds. Cliff Goddard and Anna Wierzbicka, 5-41. Amsterdam: Benjamins, 2002.

______. "Semantic Theory and Semantic Universals." In *Semantic and Lexical Universals*: *Theory and Empirical Findings*, eds. Cliff Goddard and Anna Wierzbicka, 7-29. Amsterdam: Benjamins, 1994.

Goldberg, Adele. "Verbs, Constructions, and Semantic Frames." In *Lexical Semantics*, *Syntax and Event Structure*, eds. Malka Rappaport Hovav, Edit Doron and Ivy Sichel, 39-58. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Jackendoff, Ray. *Foundations of Language*, *Brain*, *Meaning*, *Grammar*, *Evolution*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

______. "Parts and boundaries." *Cognition* 41 (1991): 9-45.

______. *Semantics and Cognition*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1983.

Johnson, Scott P., Dima Amso and Jonathan A. Slemmer. "Development of object concepts in infancy: Evidence for early learning in an eye-tracking paradigm." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 100, 18 (2003): 10568-73.

Katz, Jerrold and Paul M. Postal. *An Integrated Theory of Linguistic Descriptions*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1964.

Katz, Jerrold and Jerry A. Fodor. "The Structure of a Semantic Theory." *Language* 39, no. 2 (1963): 170-210.

Kelemen, Deborah and Susan Carey. "The Essence of Artifacts: Developing the Design Stance." In *Creations of the Mind*, *Theories of Artifacts and Their Representation*, eds. E Margolis and S Laurence, 212-30. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Kibbe, Melissa and Alan Leslie. "What do infants remember when they forget? Location and identity in 6-month-olds' memory for objects." *Psychological Science* 22, no. 12 (2011): 1500-5.

Laurence, Stephan and Eric Margolis. "Concepts and Cognitive Science." In *Concepts*: *Core Readings*, eds. Stephan Laurence and Eric Margolis. Cambridge, Mass: MIT Press, 1999.

Matthewson, Lisa. "Is the Meta-Language Really Natural?." *Theoretical Linguistics* 29 (2003): 263-74.

Murphy, Gregory L. "Parsimony and the psychological representation of polysemous words." In *The cognitive basis of polysemy*, eds. Marina

Rakova, Gergely Petho and Csilla Rákosi, 47-70. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2007.

Phillips, Webb, Maya Shankar and Laurie R. Santos. "Essentialism in the Absence of Language? Evidence from Rhesus Monkeys (*Macaca mulatta*)." *Developmental Science* 13, no. 4 (2010): F1–F7, doi:10.1111/j.1467-7687.2010.00982.x.

Riemer, Nick. "Reductive Paraphrase and Meaning: A Critique of Wierzbickian Semantics." *Linguistics and Philosophy* XXIX, no. 3 (2006): 347-79.

Rodd, Jennifer, Gareth Gaskell and William Marslen-Wilson. "Making sense of semantic ambiguity: Semantic competition in lexical access." *Journal of Memory and Language* 46, no. 2 (2002): 245-66.

Schachner, Adena, Liqi Zhu, Jing Li and Deborah Kelemen. "Is the bias for function-based explanations culturally universal? Children from China endorse teleological explanations of natural phenomena." *Journal of Experimental Child Psychology* 157 (2017): 29-48.

Talmy, Leonard. "Force Dynamics in Language and Thought." *Chicago Linguistic Society* 21 (1985): 293-337.

Wierzbicka, Anna. *Semantics*, *Primes and Universals*. Oxford & New York: Oxford. University Press, 1996.

______. *Cross-Cultural Pragmatics*, *The Semantics of Human Interaction*. Berlin & New York: Mouton de Gruyter, 1991.

المصطلح اللغوي وإشكالات التوحيد

عبد العزيز المطاد
أستاذ باحث بجامعة ابن طفيل، القنيطرة

يولد المصطلح، ثم يقذف به في حلبة التداول. وقد يدلى بمصطلحين أو أكثر لمفهوم واحد، فتتسابق عندها المصطلحات الموضوعة وتتنافس في سوق التداول العلمي، ثم يحكم الاستعمال للأقوى فيستبقيه ويتوارى الأضعف. وقد يبرز في التداول مصطلحان أو أكثر لمتصور واحد، كما قد يظهر أكثر من مفهوم لنفس الوحدة المصطلحية، وهذا ما يحول التداول إلى إعاقة التواصل في اللغات الخاصة أو النظرية. لذا، فإن أحد أسباب إعاقة التداول داخل اللغة الخاصة هو خرق مبدأ التوحيد المصطلحي، ونعني بالتوحيد: تخصيص مصطلح واحد للمفهوم الواحد، ومفهوم واحد للمصطلح الواحد؛ وذلک بالتخلص من الترادف والاشتراک المصطلحي؛ أي: القضاء على ما يعتري المصطلحات من اشتراک دلالي ولبس معنوي، وما يعتري المفاهيم والدلالات من اشتراک مصطلحي، واجتناب كل ما يؤدي إلى الغموض والالتباس وقطع التداول في إحدى اللغات الخاصة أو العلمية. فالوجه والقياس في ألفاظ اللغات النظرية، هو أن يكون بازاء كل معنى لفظ يختص به، ولا يشركه فيه غيره، فتنفصل المعاني بالألفاظ ولا تلتبس.وجاء في توصية المنظمة الدولية للتقييس (ISO) التي تحمل رقم 1087 أن الترادف المصطلحي هو عبارة عن "توالي مصطلحات متعددة بمعنى واحد بالضبط أو بالتقريب، لكنها تختلف في الشكل الخارجي".[1] فالترادف المصطلحي يؤدي لا محالة إلى الإخلال بالفهم داخل اللغة النظرية، لتكثر المعاني وتفرد الوحدة المصطلحية الدالة عليها داخل نفس النسق المفاهيمي أو الإطار النظري موضوع الترادف، مما يِؤدي إلى غموض المفاهيم.

إن الصعوبات في التواصل المتخصص، ناجمة في الغالب عن المصطلحات الغامضة. وهدف التوحيد المصطلحي هو الحد من غموض التواصل.[2] وفي ما يلي أهم نماذج خرق مبدأ التوحيد في الفكر اللغوي واللساني.

---

[1] "المنظمة العربية للموصفات والمقاييس: معجم مفردات علم المصطلح، مؤسسة إيزو، (التوصية 1087)، (إنجليزي، عربي)"، ترجمة علي القاسمي، **مجلة اللسان العربي** 22 (1984): 2013.

[2] Helmut Felber, "Developing international co-operation in terminology", in *International co-operation in terminology*: *first Infoterm Symposium*, Vienna 9 to 11 April 1975 (Munchen: Verlag Dokumentation, 1976), 285.

1. قضايا توحيد المصطلح في الفكر اللغوي العربي القديم

1.1. المصطلح النحوي

إن تعدد الوحدات المصطلحية العربية الدالة على المفهوم الواحد ليس وليد هذا العصر، بل إن هذه الازدواجية عرفتها الأمة العربية منذ القديم، ومنذ أن بدأت العلوم والفنون والصناعات تكتسب لغاتها الخاصة بها، وتولد مصطلحات للمفاهيم الطارئة، ومنذ أن بدأت العلوم تستقل عن بعضها. فالمناطقة شكلوا لغتهم النظرية وأبعدوها عن الدوال والمفاهيم النحوية، حتى أصبحت نفس الوحدة المصطلحية تستعمل في المنطق بمعنى، وفي صناعة النحو بمعنى مغاير. "فما يسميه سيبويه "الكلم" يسميه الفارابي "الألفاظ الدالة". وما يسميه سيبويه ونحويو العرب "الأفعال" يسميه الفارابي "الكلم". أما "الاسم" و"الحرف" فتتفق فيهما التسمية عند سيبويه والفارابي".[3]

وقد أشار إلى استقلالية اللغة النظرية المنطقية عن نظيرتها النحوية ابن تيمية في رده على المنطقيين، وأورد اعترافهم بذلك فقال: "هذا ما اعترف به المنطقيون، وقسموا الألفاظ إلى "اسم" و"كلمة" و"حرف" يسمى أداة. وقالوا: المراد "بالكلمة" ما يريده النحاة بلفظ "الفعل"، ويجعلون ما هو "اسم عند النحاة "حرفا" في اصطلاحهم، ؛فالضمائر-ضمائر الرفع، والنصب والجر، والمتصلة، والمنفصلة -مثل قولك: "رأيته" و"مربي"؛ فإن هذه أسماء، ويسميها النحاة الأسماء المضمرة"، والمنطقيون يقولون إنها في لغة اليونان من باب الحروف، ويسمونها "الخوالف"؛ كأنها خلف عن الأسماء الظاهرة".[4] والفارابي من جهته، أشار إلى هذا الاختلاف بين اللغة الصناعية النحوية واللغة المنطقية، وما يوجد من تباين بين المصطلح النحوي والمصطلح المنطقي، بقوله: "وكذلك كثير مما سنعده في الحروف يرتبه كثير من النحويين لا في الحروف، لكن إما في الاسم، وإما في الكلم [أي الأفعال]، ونحن إنما نرتب هذه الأشياء بحسب الأنفع في الصناعة التي نحن بسبيلها".[5] وكذلك الفخر الرازي أشار إلى الاختلاف الواقع بين المصطلحات النحوية والأصولية من حيث مدلولاتها، يقول: "إذا قلنا في النحو فعل وفاعل، فلا نريد به ما يذكره علماء الأصول،

---

[3] محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي، **كتاب الحروف**، تحقيق وتقديم وتعليق حسن مهدي (بيروت: دار المشرق، 1986)، 28 (مقدمة حسن مهدي).

[4] أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **كتاب الرد على المنطقيين**، تقديم سليمان الندوى (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت)، 34.

[5] الفارابي، **كتاب الحروف**، 29 (مقدمة حسن مهدي).

لأنا نقول: "مات زيد" وهو لم يفعل، ونقول من طريق النحو: مات: فعل، وزيد فاعله؛ بل المراد أن الفعل لفظة مفردة دالة على حصول المصدر لشيء غير معين في زمان غير معين، فإذا صرحنا بذلك الشيء الذي حصل المصدر له فذاك هو الفاعل".[6]

وإذا كان تعدد الدوال المصطلحية لنفس المدلول، وتعدد المدلولات لنفس الدال غير معتبر هنا؛ لأن لكل علم صناعته ولغته الخاصة به، ولا يمكن بالتالي الحكم بالتعددية المفاهيمية والمصطلحية إلا داخل اللغة الخاصة أو الصناعة الواحدة؛ فإننا نقول بأن مشكل التوحيد قد طرح قديما داخل الصناعة أو اللغة الصناعية الواحدة. ولا أدل على ذلك ما عرفته صناعة النحو منذ نشأتها إلى اليوم من تعدد المصطلحات الموضوعة لنفس المفهوم. فقد كان سيبويه لا يكتفي بمصطلح واحد للظاهرة النحوية الواحدة، فتراه يعدد المصطلحات للمعنى الواحد وكلها ذات دلالة معينة لما وضعها له.

فهو مثلا يسمى "أسماء الأفعال" "حروفا"،[7] ويسمي "الحال" "صفة" و"خبرا"، ويطلق مصطلح "صفة" على "النعت" و"الحال" و"التمييز"، ويسمى "المقصور" "منقوصا"، ويستخدم مصطلح "قلب" بمعنى عود الضمير على متأخر لفظا ورتبة، وبمعنى "التقديم والتأخير في المبتدأ والخبر"، وبمعنى القلب المكاني، ويسمى التوكيد صفة، ويسمي العطف نعتا، ويسمي التمييز حالا، ويسمي المفعول المطلق حدثا وحدثانا وفعلا ومصدرا وتوكيدا.[8] قال السيوطي مُلمِّحا إلى وجود الترادف النحوي في مفاهيم سيبويه: "الإسناد والبناء والتفريع والشغل ألفاظ مترادفة لمعنى واحد، يدلك على ذلك أن سيبويه قال: "الفاعل شغل به الفعل"، وقال في موضع: "فرع له"، وفي موضع: "بني له"، وفي موضع: "أسند له" لأنها كلها معنى واحد".[9]

وبعد سيبويه، ماتت بعض مصطلحات "الكتاب"، وحلت محلها مصطلحات أخرى نتيجة المدارسة والخصومة العلمية التي قامت بين علماء البصرة والكوفة؛ تلك الخصومة التي لم تقف عند حد معين، فقد دفعت بالكوفيين إلى اختيار مصطلحات معينة في مقابل مصطلحات البصريين، ثم تطور الخلاف إلى رفض بعض مصطلحات البصريين ليحلوا محلها أخرى. قال السيوطي: "فأما (كان)، فمذهب البصريين أنها

[6] محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي الرازي، **التفسير الكبير**، الجزء الأول (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 55.
[7] أحمد عبد العظيم، **المصطلح النحوي: دراسة نقدية تحليلية** (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1990)، 5.
[8] عوض حمد القوزي، **المصطلح النحوي** (الرياض: عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض، 1981)، 139.
[9] جلال الدين السيوطي، **الأشباه والنظائر في النحو** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1984)، 82.

ترفع المبتدأ ويسمى إسمها، وربما يسمى فاعلا... وتنصب الخبر ويسمى خبرها، وربما يسمى مفعولا".[10]

فإشكال التوحيد في المصطلح، إذن، ليس وليد هذا العصر، بل عرفته قديما اللغة النحوية. ونحن نعلم أنه اشتهر في القديم مدرستان اهتمتا بعلم النحو هما: مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة. وكان لكل واحدة منهما مصطلحاتها الخاصة بها. فالخصومة بينهما حول المصطلح النحوي كانت تصل إلى حد تعمد الكوفيين تغيير مصطلحات البصريين أو العكس، مما أدى إلى ظهور مصطلح كوفي له دلالته الخاصة في مقابل المصطلح البصري، وإلى رفض الكوفيين لبعض المصطلحات البصرية، ثم توليد مصطلحات جديدة بدلها.

كذلك رفض البصريون بدورهم ما جاء به الكوفيون من مصطلحات، فولدوا مصطلحات خاصة بهم. ومثال ذلك أن الفراء، مثلا، يطلق اصطلاح الجزم على ما يسميه البصريون السكون. كذلك استخدم نصر بن عاصم مصطلح التنوين بدل اصطلاح الغنة. وأطلق الفراء مصطلح النون بدل التنوين. أما "الأشياء التي يسميها البصريون ظروفا يسميها الكسائي صفة، والفراء يسميها حالا".[11] وأطلق الكوفيون مصطلح (الفعل الدائم) على ما يسميه البصريون (إسم الفاعل).[12]

بل إن الكوفيين أنفسهم استعملوا الترادف في كثير من لغتهم النحوية. وقد أشار إلى ذلك ابن يعيش في شرح المفصل عندما قال إنه "لافرق بين(المضمر) و(المكنى) عند الكوفيين، فهما من قبيل الأسماء المترادفة، فمعناهما واحد وإن اختلفا من جهة اللفظ".[13]

وخالف المتأخرون من النحاة العديد من التوليدات المصطلحية التي وجدت قبلهم من أوضاع الكوفيين. فأبدلوا المصطلح النحوي الكوفي "القطع" ب"الحال"، و"الصفة" بـ"حرف الجر"، و"الجاري" بـ"المنصرف"، و"الضمير المجهول" بـ"ضمير الشأن"، و"الكناية" أو "المكنى" بـ"الضمير"... بينما أبقوا على بعض المصطلحات الكوفية، نحو "النعت".

[10] جلال الدين السيوطي، **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، تصحيح محمد بدر الدين النعساني، الجزء الأول (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 111.

[11] أبو بكر بن السراج، **الأصول في النحو**، تحقيق عبد الحسين الفتلي الجزء الأول (بيروت: مؤسسة الرسالة 1988)، 203.

[12] القوزي، **المصطلح النحوي** 139.

[13] ابن يعيش، **شرح المفصل**، المجلد الأول، الجزء الثالث (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، 84.

فالذي لا ريب فيه، هو أن المفكرين العرب القدماء من اللغويين وغيرهم، لم يتفقوا دائما وبادئ ذي بدئ على ما يفيد في توحيد المصطلح؛ أي: الاتفاق على مبدأ المصطلح الواحد للمدلول الواحد، إذ تحيز كل واحد منهم لما صاغه أو ولَّده من مصطلحات، وانحاز له تلاميذه، ونشروا أوضاعه المصطلحية. فمصطلح "القياس"، مثلا، يستعمله النحاة ويعنون به "حمل كلمة على نظيرها في الحكم". والمتقدمون من النحاة يستعملون ألفاظا أخرى للدلالة على المعنى نفسه، منها: "المطرد" و"الأغلب" و"الغالب" و"المتلئب" و"المنقاد" و"الأكثر" و"الباب" و"الأصل" و"القاعدة". ثم في النهاية تغلب مصطلح "القياس" على غيره في الاستعمال والتداول اللغوي. وقد استعمل السكاكي في مفتاحه اصطلاحات نحو: (القابل) و(الفاعل) و(الأثر)، بمعاني غير ما هو متعارف عليه في اصطلاحات النحويين؛ فسمى المعرب قابلا، والعامل فاعلا، والإعراب أثرا.[14] كذلك فعل صاحب "**دقائق التصريف**" لما سمى المتعدي من الأفعال مجاوزا .وقال: "والمجاوز من الأفعال الذي ينفذ إلى مفعولين. نحو قولك: كسوت زيدا ثوبا".[15] وسمى بعضهم (الفعل الناقص) بـ (فعل العبارة)،[16] و(حروف الجر) بـ(حروف الإضافة) و(حروف الصفات).[17] ورادف الجرجاني بين مصطلحي: (الكلام) و(الجملة) عندما قال: "اعلم أن الواحد من الإسم والفعل والحرف يسمى كلمة، فإذا ائتلف منها اثنان فأفاد؛ نحو: خرج زيد، يسمى: كلاما ويسمى جملة".[18]

كما رادف المكودي بين (نائب الفاعل) و(المفعول الذي لم يسم فاعله)، وقال: "يُسمى النائب عن الفاعل ويُسمى المفعول الذي لم يسم فاعله".[19]

وذكر الاستراباذي في شرحه لكافية ابن الحاجب أن هذا الأخير "كان يورد في حدود هذه المقدمة ألفاظا غير مشهورة في المعنى المقصود".[20] ولقد عقد ابن جني في الخصائص بابا لوصف هذه الظاهرة عند النحاة العرب سماه: "باب إيراد المعنى المراد بغير اللفظ المعتاد".

---

[14] أبو يعقوب السكاكي، **مفتاح العلوم**، ضبط وشرح نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 76.

[15] محمد بن القاسم، **دقائق التصريف**، تحقيق أحمد ناجي القيسي وحاتم صالح الضامن وحسين تورال (بغداد: المجمع العلمي العراقي 1987)، 150.

[16] ابن يعيش، **شرح المفصل**، المجلد الثاني، الجزء السابع، 90.

[17] ابن يعيش، **شرح المفصل**، المجلد الثاني، الجزء السابع، 7.

[18] عبد القاهر الجرجاني، **الجمل في النحو**، تحقيق يسري عبد الغني عبد الله (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، 107.

[19] الأسعد بن حمدون، **حاشية ابن حمدون على شرح المكودي**، تحقيق راشد الراجحي، الجزء الأول (الكويت: جامعة الكويت، 1993)، 231,

[20] رضي الدين الإستراباذي، **شرح الكافية في النحو**، الجزء الأول (بيروت: دار الكتب العلمية، 1982)، 16.

وقد عبر ابن خلدون عن هذه التعددية أو الازدواجية التي انتابت المصطلحات والمفاهيم باختلاف الاصطلاحات في نفس العلم. وقال: "فلكل إمام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختص به، شأن الصنائع كلها... ألا ترى إلى علم الكلام كيف تخالف في تعليمه اصطلاح المتقدمين والمتأخرين، وكذا أصول الفقه، وكذا العربية، وكذا كل علم يتوجه إلى مطالعته تجد الاصطلاحات في تعليمه متخالفة، فدل على أنها صناعات في التعليم، والعلم واحد في نفسه"؛[21] فنفس المصطلح قد يحيل على أكثر من مفهوم واحد، سواء في نفس الحقبة الزمنية أو في فترات زمانية مختلفة. كما قد يحيل المفهوم الواحد على أكثر من مصطلح. ورواج هذه التعددية في مصطلحات اللغة الخاصة يعوق التداول بين المتخصصين.

2.1. المصطلح البلاغي

كان للدرس البلاغي، كغيره من العلوم الأخرى، قسطه في تعداد الدوال والمدلولات وخرق مبدأ التوحيد وإعاقة التداول داخل الدرس البلاغي. فالفخر الرازي – مثلا – خالف كثيرا من الأوضاع المصطلحية الرائجة في عصره، كما خالف معاصروه ومن أتوا بعده أوضاعه.

فهذا الجرجاني تحدث عن مفهوم "التخيل"، ولما أتى الرازي بعده استعمل بدله مصطلح "الاستعارة التخييلية"، ثم تحدث الرازي في "نهايته" عن ظاهرة الكناية في المثبت والكناية في الإثبات، ولما أتى المتأخرون بعده، اصطلحوا على هذين المفهومين "كناية الصفة" و"كناية النسبة". وبينما اختار الرازي استعمال "الاقتباس" كدال مصطلحي لأحد المفاهيم البلاغية، تخلى القزويني بعده عن هذا الاستعمال واختار للدلالة على هذا المفهوم مصطلح "العقد" بدلا عن "الاقتباس". واستعمل الرازي "اللف والنشر" كدال لأحد المدلولات البلاغية، واستعمل آخرون بدله "الطي والنشر". وما أسماه الرازي "الإيهام" سماه آخرون بـ"التورية" .وما أسماه "مراعاة النظير" اصطلح عليه آخرون بـ"المتناسب". وما اختار له الرازي مصطلح "المحتمل للضدين" اختار له المتأخرون مصطلح "التوجيه" أو "ذي الوجهين".[22]

واستعمل مصطلح "تجاهل العارف" دلالة على أحد المفاهيم البلاغية، ولما جاء القزويني، أطلق على هذا المفهوم مصطلح "سوق المعلوم" مساق غيره لنكته، واصطلح عليه ابن المعتز بـ"الأعنات لنكته". وكان أبو هلال العسكري يسميه في

[21] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق عبد الواحد وافي (القاهرة: دار النهضة، 1401هـ)، 1020.

[22] انظر: فخر الدين الرازي، **نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز**، تحقيق ودراسة بكري شيخ أمين (بيروت: دار العلم للملايين، 1985)، 288-289.

الصناعتين "تجاهل العارف ومزج الشك باليقين". أما الوطواط فقد اختار لنفس المفهوم مصطلح "تجاهل العارف"، وهو المصطلح الذي يستعمله الرازي كذلك في "نهاية الإيجاز".[23] أما السكاكي، وهو أقرب من أتى بعد الرازي، فقد أعلن تخليه عن مصطلح "التجاهل"، ثم استبدله بمصطلح "سوق المعلوم مساق غيره". يقول في حديث له عن اصطلاحات البديع المعنوي: "منه "سوق المعلوم مساق غيره" ولا أحب تسميته بالتجاهل"، ثم أتى بنفس المثال الذي عرف به الرازي هذا المصطلح في "نهاية الإيجاز".[24] بل الأكثر من ذلك، فإن السكاكي رفض بعض المصطلحات اللغوية الرائجة في عصره، كمصطلح "الخيفاء" – الموجود في كتابات الرازي، وقبله الوطواط في "حدائق السحر" – وعبر عن رفضه بقوله: "ويورد الأصحاب هاهنا أنواعا مثل: كون الحروف منقوطة أو غير منقوطة، أو البعض منقوطا والبعض غير منقوط بالسوية، فلك أن تستخرج من هذا القبيل ما شئت، وتلقب كلا من ذلك بما أحببت".[25]

وما اصطلح عليه الرازي بـ"التركيب الطبيعي" في كتابه "التفسير الكبير"، تجده يحمل عند السكاكي، في "مفتاح العلوم"، مصطلح "الأصوات المحكية".[26] وما استعمل الرازي للدلالة عليه مصطلح "الإغراق في الصفة"، اصطلح عليه المتأخرون بـ"المبالغة".[27] واستعمل الجرجاني مصطلح "المعنى" للدلالة على الظاهر من مفهوم اللفظ، واستعمل الرازي بدله مصطلح "الدلالة الوضعية" أو "دلالة المطابقة". واستعمل الجرجاني مصطلح "معنى المعنى" للدلالة على ما جعل له الرازي بعد ذلك مصطلح "دلالة الالتزام"... وغير ذلك كثير.

2. المصطلح اللساني العربي الحديث وإشكالات التوحيد

هذا التكاثر في المفاهيم والمصطلحات داخل الحقل اللغوي، مازالت تعاني منه الدراسات اللغوية الحديثة. فهي مليئة بالمترادفات والمشتركات المصطلحية. فاللغة اللسانية مازالت تعبر عن المفهوم الواحد بأكثر من مصطلح دال عليه كقولهم مثلا:

(Phonème): فونيم – صوتم – صوت – فونيمة – صوتيم – صوت مجرد – صوتية – مستصوت – لافظ – صويتة.

[23] الرازي، **نهاية الإيجاز**، 239.
[24] السكاكي، **مفتاح العلوم**، 427.
[25] السكاكي، **مفتاح العلوم**، 432.
[26] السكاكي، **مفتاح العلوم**، 77.
[27] الرازي، **نهاية الإيجاز**، 297.

(Linguistique): لانگويستيک – علم اللغة العام – علم اللغة الحديث – اللغويات – اللسانيات –اللسنيات – الألسنية – اللسنية.

(Morphème): مورفيم – صيغم – وحدة صرفية – مورفيمية – صرفية مجردة – صرفيم – صرفية – صريفة.

(Topic): محور – موضع.

(Thème): مبتدأ – محور.

(Préfixes, Suffixes): سوابق ولواحق – سوابق وذيول – تتويج وتذييل – صدور ولواحق – الزيادات أو الأحشاء أو البدء والإلحاق – أو الصدر والكاسعة.

(Synchronique): متزامن – تزامني – وصفي – متعاصر – متواقت – آني – ثابت – سنكروني – مستقر – أفقي.

(Diachronique): تطوري – تعاقبي – متعاقب – تاريخي – زماني – دياكروني.

(Lexème): وحدة معجمية – لكسيم – مفردة مجردة – مأصل – معجمية.

(Monème): المونيم – الكلمة.

(Enontiation): الأداء – التكلم – التلفظ.

(Position): موقع – وضع.

كما أن هذه اللغة اللسانية، تتضمن العديد من المفاهيم المدلول عليها بمصطلح واحد، نحو التعدد الدلالي لمصطلحات "التعريب" و"الترجمة" و"الدخيل" و"الاقتراض". فكل لغوي، يعطي مدلولا خاصا لهذه المصطلحات. وقد أشار الدكتور علي القاسمي إلى هذه التعددية في المداليل بقوله: "وبعد استقراء الاستعمال اللغوي الحديث للفظ "التعريب" وجدنا أن لهذه الكلمة أربع دلالات رئيسية...".[28] بل إننا نجد المصطلح أحيانا يأخذ أكثر من مدلول عند نفس المؤلف، نحو ما جاء من تعدد دلالي لنفس الوحدة المصطلحية في أحد الكتب اللسانية، بحيث إنك تجد صاحبه يستعمل مصطلح "الاشتقاق" تارة بمعنى المصطلح الأجنبي (Etymologie) وتارة

[28] أنظر هذه الدلالات الأربع في **مقدمة في علم المصطلح**، 130 وما فوق.

أخرى بمعنى (Dérivation)[29]. ويستعمل مصطلح "المرسل" بمعنى (Emetteur) وبمعنى (Destinateur).[30] ويستخدم مصطلح السياق مرة بمعنى (Contexte) وأخرى بمعنى (Environnement).[31] وهناك من يستعمل مصطلح "الرابط" تارة ويقصد به ما يقابل المصطلح الغربي "Binder" ويستعمله تارة أخرى بمعنى المصطلح الأجنبي "Copula".[32] ويستعمل مصطلح "المحور" تارة بمعنى "Thème" وتارة أخرى بمعنى "Topic".[33]

إن خرق مبدأ التوحيد سارٍ في كل العلوم، فإن أول ما يطالعنا-مثلا- عندما نتصفح معجمي الفيزياء والكيمياء الموحدين هو نسبة المترادفات في كل معجم، ففي حين لا تكاد تصل إلى 1% في معجم الفيزياء، نجدها تفوق 20% من مجموع مصطلحات الكيمياء. فكيف يمكن أن يدعي المعجم الموحد أنه موحد.[34] لقد ورد ضمن المداخل المنتمية إلى الباب (A) في المعجمين السابقين ما يناهز 20 مصطلحا مشتركا لم يقع فيها توحيد، أما المقابلات فهي عبارة إما عن مترادفات مثل قابل ومتقبل (Accepteur) وتحليل مسامي وتفريق غشائي للغازات كمقابلين لـ(Atmolyse)، وأنتيمون (S) وإثمد (أو أثمد) (ف) كمقابل لمصطلح (Antimoine).

كما أن معجم الكيمياء الموحد يعطي أربع مقابلات لمصطلح (Arôme) وهي: عطر - شذا - عبير - نكهة. والمتأمل في هذه المقابلات يدرك أن هناك فروقا دلالية بينها.

وإذا ما انتقلنا من مجالي الفيزياء والكيمياء إلى مجال المنطق - مثلا - نجد أن هذا العلم بدوره لا يخلو من خلط في المصطلحات والمفاهيم، فمصطلح (حد) قد يراد به: التعريف (Définition) والقضية (Prémisse) و(proposition) والطرف (Terme). كذلك مصطلح Induction قد يعني الاستقراء والتحريض والتخلف.

فكل علم له قسطه من الترادف والاشتراك. وإن كان بعض المفكرين يرون أن هذه الظاهرة مفروضة على كل علم أو تشكل جزءا من نظام اللغة العام، فإنه لا يمكن إنكار أن هذه الغزارة المصطلحية لا تمثل حاجة حقيقية إلى التعبير بقدر ما هي

[29] محمد الحناش، **البنوية في اللسانيات** (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1980)، 374-382.

[30] الحناش، **البنوية**، 375-380.

[31] الحناش، **البنوية**، 369-382.

[32] أحمد المتوكل، **اللسانيات الوظيفية مدخل نظري** (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2010)، 258-259.

[33] أحمد المتوكل، **من قضايا الرابط في اللغة العربية** (الرباط: منشورات عكاظ، 1987)، 180.

[34] أنظر هذه الإحصائيات في: محمد الرهوني، "ورقة عمل حول معجمي الفيزياء والكيمياء الموحدين"، **اللسان العربي** 50 (2000): 128-130.

من بواعث الإبهام والخلط. ويبقى مشروع التوحيد ذلك الحلم البعيد للتقليص من حدة الإبهام والخلط.

هذه الخروقات لمبدأ التوحيد، القاضي بوجود المصطلح الواحد للمفهوم الواحد، تؤدي حتما إلى إعاقة التداول بين متخصصي نفس اللغة النظرية. ولقد شعر هؤلاء المتخصصون فعلا بهذه الاستحالة في التواصل، فحاولوا سد هذه الثغرة التداولية بقرن كل مصطلح موضوع بمقابله الأجنبي أثناء الكتابة. ولقد علق الدكتور مختار عمر على هذا النوع من الترميم التداولي بقوله: "ولولا أن كثيرين ممن يقدمون المفاهيم الأجنبية في لفظ عربي يقرنون المصطلح العربي بنظيره الأوروبي لغمض فهم المصطلح العربي على الكثيرين، ولكان هذا المصطلح عامل تفريق لا تجميع، وما كان هناك حد أدنى من الاتصال بين ألسنيي قطر عربي وألسنيي قطر عربي آخر، بل ألسني وآخر في داخل القطر الواحد."[35]

فحالة التوحيد في المصطلح – حسب (I. Guilbert) – (أي: مبدأ الدلالة الواحدة للمصطلح الواحد)، لا يمكن أن تتحقق إلا بإعطاء المفهوم شكلا لغويا (Forme linguistique) موحدا. وهذا الوضع (أو الخلق) المثالي للمصطلح والمفهوم لا ينفك يندثر بمجرد استعمال (أو تداول) مصطلحات أخرى لنفس المفهوم، أو باتخاذ ذلك المصطلح لتعيين مفاهيم أخرى. ولا أدل على ذلك من المصطلحات المستعملة للدلالة على الحقيقة اللسانية لأصغر وحدة دالة، بحيث يعبر عن هذه الحقيقة بالمونيم (Monème) وباللكسيم (Lexème) وبالمورفيم (Morphème) وبالدليل (Signe) وبالكلمة (Mot). لهذا السبب، يبدو الاصطلاح (Convention) القاضي بإقامة مصطلح موحد للمفهوم الواحد شيئا يستحيل تحقيقه إلا في لغة سرية وشديدة الخفاء.[36] وفي مقابل أنصار التوحيد، هناك آراء ترى أن خرق مبدأ التوحيد هو من خصوصية اللغة، ودليل على حيويتها، وانقاد لها من كل تحجير وموت. فتعدد المعاني للمصطلح الواحد، في هذا الطرح، حياة وحركية. يقول الفاسي الفهري: "إن تعدد المعاني العلمية دليل على حيوية اللغة ورواجها، فكيف يمكن أن ننادي بتركه لفائدة أحادية المعنى، علما بأن أحادية المعنى لا يمكن أن تقوم إلا بتحجير اللغة والقضاء على حركتها، أي قتلها، وعلما كذلك بأن المجاز والسياق يعرضان اللفظ للتوسع الدائم... وقد يعترض على هذا الطرح بأن اللغة العلمية تختلف عن اللغة غير العلمية بكونها أقرب إلى لغة الرموز ولغة المناطقة التي لا تقبل الالتباس. إلا أن هذا الزعم ليس له ما

[35] أحمد مختار عمر، "المصطلح الألسني العربي وضبط المنهجية"، **مجلة عالم الفكر** 20، العدد 3 (1989): 5.

[36] Louis Guilbert, *La créativité lexicale* (Paris: Larousse, 1975), 66.

يدعمه. فدور المجاز والاستعارة في تشكيل المصطلح العلمي ثابت، وهو..ضرب من تعدد المعاني وتداخل الحقول."[37]

3. دوافع إعاقة التداول ودواعي التوحيد في المصطلح العربي

هناك من حاول من المفكرين -القدماء والمحدثين- في الظاهرة المصطلحية البحث عن أسباب التعددية التي تصيب المصطلحات والمفاهيم. ورغم طروحاتهم في هذا الموضوع، إلا أن الإشكال مازال قائما. وفيما يلي عرض لبعض أسباب التعددية الواردة في الفكر القديم، ثم في الفكر الحديث.

1.3. مسببات إعاقة التداول في الفكر العربي القديم

ذهب بعض المفكرين العرب القدماء إلى أن أهم أسباب التعددية المفاهيمية والمصطلحية – أو ما أسميناه بإعاقة التداول أو خرق مبدأ التوحيد – هو الترادف والاشتراك. ومن أهم مسبباتهما في اللغات، اختلاف جهات الوضع، من أفراد ومجموعات ومترجمين وواضعين للاصطلاح.

فالبُر – مثلا – كلمة تطلق في لغة، والحنطة في لغة أخرى، والخُندع هو الضفدع في لغة أخرى.

ففي حده لمفهوم الترادف، ذهب القاضي الجرجاني إلى أن "الترادف عبارة عن الاتحاد في المفهوم، وقيل هو توالي الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد، ويطلق على معنيين: أحدهما الاتحاد في الصدق، والثاني الاتحاد في المفهوم".[38]

وقد ذكر ابن مالك للخوف مترادفات عدة، منها: الوجل والذعر والروع والفزع والخشية والرهب والفرق والريبة والوهل والرجاء والإشفاق والحذر.[39] وذكر من المترادفات أيضا: حزب وطائفة وفرقة وعصبة ورهط وكردوس وفوج وثلة وزمرة وكتيبة ونفر وخميس وفيلق.

ومن مسببات الترادف، اختلاف الصياغة الصرفية بين المستعملين للغة، فقد يشتق أحدهم على غير طريقة الآخر فيشتهر الوضعان ويحصل الترادف؛ ومن ذلك قولهم: مقطع وقطاعة بمعنى واحد.[40]

---

[37] الفاسي الفهري، **اللسانيات واللغة العربية: نماذج تركيبية ودلالية** (الدار البيضاء: دار توبقال، 1985)، 204.

[38] القاضي الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربي، 1985)، 77.

[39] جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك، **الألفاظ المختلفة في المعاني المؤتلفة**، تحقيق محمد حسن عواد (بيروت: دار الجيل، 1991)، 140.

[40] منير البعلبكي، **المورد** (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، مادة cutter ومقابلاتها.

وللترادف أسباب صوتية بفعل القلب والإبدال، كقولهم: صقر وسقر وزقر بمعنى واحد. قال الثعالبي في فصل الإبدال: "من سنن العرب إبدال الحروف وإقامة بعضها مكان بعض، في قولهم: مدح ومده، وجد وجذ، وخرم وخزم، وصقع الديك وسقع، وفاض أي مات وفاظ، وفلق الله الصبح وفرقه. وفي قولهم: صراط وسراط، ومسيطر ومصيطر، ومكة وبكة".[41]

وقال في فصل القلب: "من سنن العرب القلب في الكلمة وفي القصة. أما في الكلمة فكقولهم: جذب وجبذ، وضب وبض، وبكل ولبك، وطمس وطسم".[42]

وقد يكون سبب الترادف بلاغيا، كالاتساع في التعبير أو التوكيد أو التشبيه. وقد ذكر ابن جني من ذلك تسمية الفرس طِرفا وجوادا ونحوهما.[43] وقال الثعالبي: "لا يقال للفرس مُحجَّل إلا إذا كان البياض في قوائمه الأربع أو في ثلاث منها". وقال أيضا: "لا يقال للبخيل شحيح إلا إذا كان مع بخله حريصا".[44]

أما بخصوص المشترك اللفظي، فهناك من عده لغات ولهجات، وهناك من عده توسعا في اللغة الواحدة. وقد تكون أسبابه من واضع واحد أو أكثر. وقد عقد الثعالبي في فقه اللغة وأسرار العربية فصلا سماه "فصل في وقوع إسم واحد على أشياء مختلفة" قال فيه:

"من ذلك: عين الشمس وعين الماء ويقال لكل واحد منهما العين. والعين: النقد من الدراهم. والعين: الدنانير. والعين: السحابة من قبل القبلة. والعين: مطر أيام لا يقلع. والعين: الديدبان، والجاسوس، والرقيب، وكلهم قريب من قريب. ويقال في الميزان: عين، إذا رجحت إحدى كفتيه على الأخرى. والعين: عين الركية. وعين الشيء: نفسه. وعين الشيء: خياره. والعين: الباصرة. والعين مصدر عانه عينا".[45]

[41] منصور الثعالبي، **فقه اللغة وأسرار العربية**، تقديم وتعليق محمد إبراهيم سليم (القاهرة: مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، 2010)، 184.

[42] الثعالبي، **فقه اللغة**، 184.

[43] أبو الفتح بن جني، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار (بيروت: عالم الكتب، 1983)، 113.

[44] الثعالبي، **فقه اللغة**، 24.

[45] الثعالبي، **فقه اللغة**، 183.

وقد وضع ابن سيدة للاشتراك قيودا لخصها في قوله: "ينبغي أن لا يكون قصدا في الوضع ولا أصلا، ولكنه لغات تداخلت، أو تكون لفظة تستعمل بمعنى ثم تستعار لشيء فتكثر وتغلب فتصير بمنزلة الأصل".[46]

ومن أهم مسببات الاشتراك: المجاز، واللهجات العربية المختلفة، والإقتراض اللغوي. فالعين أصلها العضو المبصر ثم استعيرت لما ذكرناه أعلاه عند الثعالبي. وقد قال ابن السراج في اختلاف اللغات: "إن الحي أو القبيلة ربما انفرد القوم منهم بلغة ليس سائر العرب عليها، فيوافق اللفظ في لغة قوم، وهم يريدون معنى، لفظا آخر من لغة آخرين، وهم يريدون معنى آخر. ثم ربما اختلطت اللغات؛ فاستعمل هؤلاء لغة هؤلاء، وهؤلاء لغة هؤلاء. فأصل اللغة قد وضعت على بيان وإخلاص، لكل معنى لفظ ينفرد به، إلا أنه دخل اللبس من حيث لم يقصد".[47]

وذكر ابن منظور من المشترك المقترض، في لسان العرب، لفظ المرج في العربية، يطلق على مفهوم القلق والاضطراب، بينما يطلقه الفرس على الأرض الواسعة المتربة المعشاب. وقد عقد الثعالبي في ذلك بابا سماه: "في ما يجري مجرى الموازنة بين العربية والفارسية"[48] وقسمه إلا خمسة فصول هي:

• **فصل في سياقة أسماء فارسيتها منسية وعربيتها محكية مستعملة:** وقد أورد في هذا الفصل مصطلحات من قبيل: الصرَّاف والبيطار والأمير والخليفة والوزير والحاجب والقاضي وصاحب البريد وصاحب الخبر والوكيل والدخل والخرج والحلال والحرام والبركة والعِدّة والصواب والغلط والخطأ والحسد والوسوسة والكساد والعارية والنصح والفضيحة والصورة والطبيعة والعادة والمقدمة واللهو والقمار والجفاء والوفاء واللواء والغاشية والنصل والقَطر والجل والبرقع والشِّكال والقلية والهريسة والعصيدة والمزورة والفتيت والفلك والمشرق والمغرب والطالَع والشمال والجنوب والصبا والأبله والأحمق والنبيل واللطيف والظريف والجلاد والسياف والعاشق والجلاب.

• **فصل يناسبه في أسماء عربية يتعذر وجود فارسية أكثرها:** وخصه للمصطلحات التالية: الزكاة والحج والمسلم والمؤمن والكافر والمنافق والفاسق والحِنث والخبيث والقرآن والإقامة والتيمم والمتعة والطلاق والظِّهار والإيلاء والقبلة والمحراب والمنارة والجِبت والطاغوت وإبليس والسِّجِّين والغِسلين والضريع والزقوم والتسنيم والسلسبيل وهاروت وماروت ويأجوج ومأجوج ومنكر ونكير.

[46] ابن سيدة، **المخصص**، المجلد الرابع، 258.

[47] أبو بكر بن السراج، **الاشتقاق**، تحقيق محمد صالح التكريتي (بغداد: د.ن، 1973)، 33.

[48] الثعالبي، **فقه اللغة**، 146-147.

• **فصل في ذكر أسماء قائمة في لغتي العرب والفرس على لفظ واحد**: وهي المصطلحات: التنور والخمير والزمان والدين والكنز والدينار والدرهم.

• **فصل في سياقة أسماء تفردت بها الفرس دون العرب**: فاضطرت العرب إلى تعريبها أو تركها كما هي. ومنها مصطلحات دالة على الأواني نحو: الكوز والإبريق والطشت والخِوان والطبق والقصعة والسُّكرُّجَة. ومصطلحات دالة على اللباس نحو: السمور والسنجاب والقاقم والفنك والدلق والخز والديباج والسندس. ومصطلحات دالة على الجواهر نحو: الياقوت والفيروزج والبِجاد والبلّور. ومصطلحات دالة على ألوان الخبز، كالسميذ والدَّرمك ووالجردق والجَرمازج والكعك. ومصطلحات دالة على أنواع الطبخ، كالسِكباج وشواء المزيرباج والداجيراج والطَّباهِج والهُلام والجوذاب. ومصطلحات دالة على أصناف الحلوى نحو: الفالوذج والجوزينج واللوزينج والنفرينج والرازينج. ومصطلحات دالة على الأشربة نحو: الجُلّاب والسكنجبين والجلجبين. ومصطلحات دالة على أنواع التوابل، كالفلفل والكروياء والقرفة والزنجبيل والخولنجان. ومصطلحات دالة على أنواع الرياحين والطيب منها: النرجس والبنفسج والنسرين والسوسن والياسمين والجلَّنار والمسك والعنبر والكافور والصندل والقرنفل.

• **فصل في ما نسبه بعض الأئمة إلى اللغة الرومية**: وذكر فيه عدة مصطلحات يعتقد أنها رومية وليست عربية. ومنها: الفردوس بمعنى البستان، والقسطاس بمعنى الميزان، والجنجل بمعنى المرآة، والقسطل وهو الغبار، والقبرس وهو النحاس، والبطريق وهو القائد، والقراميد وهي الآجر. قال الثعالبي: "سأل علي عليه السلام شُريحا (هو شريح القاضي) مسألة فأجاب بالصواب، فقال له: "قالون"، أي: "أصبت" بالرومية".[49]

إن الترادف والاشتراك عند أغلب اللغويين القدماء يعدان من معوقات التداول، لأنهما – حسب الفخر الرازي – يخلان "بالفهم التام، لاحتمال أن يكون المعلوم لكل واحد من المتخاطبين غير الاسم الذي يعلمه الآخر، فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الآخر، فيحتاج كل واحد منهما إلى حفظ تلك الألفاظ، حذرا عن هذا المحذور فتزداد المشقة".[50] كما اعتبر الرازي الاشتراك مخلا بفهم القائل والسامع، إذ لا يحصل الفهم التام من سماع اللفظ المشترك؛ يقول: "المخاطبة باللفظ المشترك لا تفيد فهم المقصود على سبيل التمام وما يكون كذلك كان منشأ للمفاسد

[49] الثعالبي، **فقه اللغة**، 147.

[50] فخر الدين الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق ودراسة طه جابر فياض العلواني، الجزء الأول (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1399هـ)، 351.

(...) وما كان منشأ للمفاسد وجب أن لا يكون".[51] فالتواصل الجيد – حسب الرازي – لا يمكن أن يتحقق بالوحدات المعجمية والمصطلحية المترادفة والمشتركة، بل يجب التخلص من الترادف والاشتراك المصطلحي، أي: القضاء على ما يعتري المصطلحات من اشتراك دلالي ولبس معنوي، وما يعتري المفاهيم والدلالات من اشتراك مصطلحي.

ويرى الرازي بأن سبب الترادف والاشتراك في اللغات راجع إلى تعدد الجهات التي تتولى عملية التوليد أو الوضع، وإلى الوضع الفردي. فـ"الأسماء المترادفة: إما أن تحصل من واضع، أو من واضعين".[52] أما حدوثها من واضع فكأن يضع الفرد للمعنى أكثر من لفظ (أو مصطلح) دال عليه، وأما حصول تكثر اللفظ وتوحد المعنى من أكثر من واضع فراجع إلى تعدد الجهات أو الجماعات التي تتولى عملية التوليد. فقد تصطلح أمتان على اسم لشيء غير الذي اصطلحت الأمة الأخرى عليه، ثم يشتهر الوضعان بعد ذلك ويصبح للمعنى أكثر من لفظ (أو مصطلح) دال عليه.[53] وسبب الاشتراك أو تعدد معاني اللفظ أو المصطلح – حسب الرازي – هو توليد الفرد للفظ أو المصطلح أكثر من معنى. بحيث إنك تجد المصطلح "يضعه واضع واحد لمعنيين"[54] وقد يكون التعدد الدلالي للمصطلح راجعا إلى تعدد جهات الوضع، وذلك كأن تضع جهة اسما لشيء وجهة أخرى تضع نفس الاسم لشيء آخر ثم يشيع الوضعان ويخفى كونه موضعا لمعنيين من قبل الجهتين فيحصل الاشتراك.[55]

والعرب القدماء كانوا مدركين لأهمية الترادف والاشتراك في نماء اللغات، لذلك اعتبروهما ضروريين رغم كونهما من أسباب الإخلال بالإفهام. قال السيوطي في الاشتراك وإكراهاته: "وكان الأصل أن يكون بإزاء كل معنى عبارة تدل عليه، غير أنه لا يمكن ذلك، لأن هذه الكلمات متناهية... فدعت الحاجة إلى وضع الأسماء المشتركة، فجعلوا عبارة واحدة لمسميات عدة". وقال في الترادف: "ثم وضعوا بإزاء هذا على نقيضه كلمات لمعنى واحد، لأن الحاجة تدعو إلى تأكيد المعنى والتحريض والتقرير، فلو كرر اللفظ الواحد لسمج ومج".[56]

وهذا ماذهب إليه الرازي – أيضا – فرغم رفضه لتعدد معاني المصطلح واللفظ وتعدد المصطلحات والألفاظ الدالة على نفس المعنى، واعتباره الترادف

---

[51] الرازي، **المحصول**، 336.
[52] الرازي، **المحصول**، 350.
[53] الرازي، **المحصول**، 350.
[54] الرازي، **المحصول**، 369.
[55] الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، 365-369.
[56] جلال الدين السيوطي، **المزهر**، الجزء الأول، 37.

والاشتراك مخلين بالفهم والمقصود، وما كان كذلك كان منشأ للمفاسد "وما كان منشأ للمفاسد وجب أن لا يكون".[57] إلا أنه يرى بعد ذلك بأن الاشتراك - رغم عيوبه - مفروض على كل لغة، يقول: "لا نزاع في أنه لا يحصل الفهم التام من سماع اللفظ المشترك، لكن هذا القدر لا يوجب نفيه"؛[58] لأن "الألفاظ متناهية، والمعاني غير متناهية، والمتناهي إذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك".[59] وهو ماجوزه الآمدي عندما قال: "لا يمتنع عقلا أن يضع واحد لفظين على مسمى واحد، ثم يتفق الكل عليه".[60] وقد يتفق قدامة بن جعفر مع هذا الطرح أيضا، كيف لا وهو القائل: "لا منازعة في الأسماء؟"[61] وقد عبر ابن جني صراحة عن هذا الطرح لما قال: "فإذا جاز أن يكون من أصول هذه اللغة اختلاف اللفظين والمعنى واحد، كان جميع ما نحن فيه جائزا سائغا ومأنوسا به".[62]

2.3. مسببات إعاقة التداول في الفكر الحديث

اعتبر "صاكر" الترادف والاشتراك من أهم معوقات مبدأ التوحيد المصطلحي.[63] ويرى هلموت فيلبر أن من أهم أسباب الترادف الاصطلاحي استعمال المقترض من الاصطلاحات إلى جانب الاصطلاحات المحلية وكذا الاصطلاح على المفاهيم بأسماء مخترعيها أو منشأها الأصلي، ثم يسمى بعد ذلك بإحدى خصائصه. كما أن المفاهيم - عنده - قد تسمى بعلامات لغوية وأخرى رمزية فيحدث الترادف.[64] واتفق المحدثون على أن هذه الخروقات في مبدإ التوحيد المؤدية إلى إعاقة التداول بين متخصصي لغة نظرية ما، راجعة إما إلى تعدد اللغات الأجنبية التي تولد منها اللغة الخاصة مصطلحاتها؛ حيث تستعمل في بعض الأقطار العربية اللغة الفرنسية مصدرا توليديا للمصطلحات العلمية، بينما تعتمد أقطار أخرى على الإنجليزية أثناء التوليد المصطلحي عن طريق الترجمة أو التعريب. ويتعلق الأمر هنا بحدوث مصطلحات مترادفة يستعمل كل منها في منطقة جغرافية معينة، نحو مصطلحي "أيون" و"شاردة" كمقابل لـ(Ion) ومصطلحي (سيدا) و(إيدز) للدلالة على مرض ضعف

---

[57] الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، 336.

[58] الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، 363.

[59] الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، 360.

[60] سيف الدين الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق الشيخ إبراهيم العجوز، الجزء الأول (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، 23.

[61] قدامة بن جعفر، **نقد الشعر**، تحقيق كمال مصطفى (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1979)، 68.

[62] ابن جني، **الخصائص**، الجزء الثاني، 467.

[63] Juan C. Sager, *A practical course in terminology processing* (Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1990), 115.

[64] Helmut Felber, *Manuel de terminologie* (Paris: Unesco, 1987), 185.

المناعة المكتسب، ونحو كلوريـد من الإنجليزيـة (Chloride) وكلورور من الفرنسية (Chlorure).

إن وجود مترادفات من هذا القبيل يطرح عائقا على مستوى التواصل، إذ ينبغي أولا اختيار المصطلح بحسب الطائفة التي نتوجه إليها بخطابنا، فمصطلحي "شاردة" و"إيدز" يوظفان كثيرا في الشرق العربي، لكن هناك حالات لا ينجح فيها المرء في معرفة أي من المترادفات يستعمل في المنطقة التي يتوجه إليها بالخطاب، اللهم إلا إذا كان لديه إطلاع على الكتابات الصادرة في كل جهة.

ويعتمد التعريب والترجمة عن الإنجليزية في معظم دول الشرق العربي، بينما تختار بلدان المغرب العربي الفرنسية كأرضية للترجمة والتعريب. ويعود ذلك في جميع الأحوال لأسباب استعمارية وتبعية ثقافية. ونقول من جهتنا، إن هناك القطر العربي الواحد الذي تتعدد مصادره التوليدية، فاللغة اللسانية في قطر كالمغرب – مثلا – تعتمد في توليد مصطلحاتها – عن طريق الترجمة أو التعريب – إما على الإنجليزية أو على الفرنسية.

وقد تكون هذه الخروقات راجعة إلى تعدد الجهات التي تتولى عملية التوليد المصطلحي، كالمجامع العربية، والهيئات اللسانية، والجامعات، والمعاهد العلمية والمعجميين، وواضعي القواميس، والأفراد المتخصصين بإحدى اللغات النظرية... ولاشك أن للنزعة الفردية في توليد المصطلحات أثرها البليغ في إعاقة التداول بين المتخصصين في نفس اللغة الخاصة. وعلى هذا ما نشاهده الآن في اللغة اللسانية، فبالرغم من حداثتها غصت مناهجها بمفاهيم هي بمثابة مداخل وقواميس اصطلاحية كثيفة ومتشعبة، لا تناظر تعدد المناهج والمواقف فحسب، بل تتوزع بحسب الباحثين والكتاب، حتى ممن ينتمون لمذهب أو لمنهج واحد أو متقارب. إذ يجد الباحث نفسه ملزما بابتكار قاموسه اللساني الخاص به. فأثناء تتبعنا – مثلا – لبعض القضايا اللغوية والمعجمية بإحدى الكتب اللسانية الحديثة.[65] وجدنا صاحبها قد ولد مجموعة من المصطلحات اللسانية الخاصة به؛ فهو يقول مثلا: "اللفظن" من وضعنا وهي مقابلة (Monème) في الاصطلاح بالفرنسية. ويقول: "معجمة" من وضعنا وهي مقابلة (Lexème). ويقول في نفس المكان "صرفن" من وضعنا وهي مقابلة (Morphème) ويقول في مكان آخر: معيجمة من وضعنا وهي تقابل (Lexie)، و"الحقل المعجمي" من وضعنا وهو مقابل (Champ lexical)، و"الحقل

[65] هو كتاب **من قضايا المعجم العربي قديما وحديثا** لرشاد الحمزاوي (تونس: منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، 1983)، 140-143-152.

الدلالي" من وضعنا وهو يقابل (Champ sémantique). وما إلى ذلك من المصطلحات التي قام الدكتور رشاد الحمزاوي بتوليدها.

هذه النزعة في ابتكار وحدات اللغة اللسانية الخاصة، تقترب - عند كل باحث - من نزعة الخلق الفني، حتى أنک تجد معظم الكتابات اللسانية مذيلة بقائمة من (المخلوقات) المصطلحية المستعملة ومقابلاتها الأجنبية. فكل باحث يخلق مصطلحاته حسب هواه وحدسه اللغوي، ثم يذيل بحثه بكشاف للمصطلحات وكأنه يقدم لک مفاتيح أبواب وفصول بحثه، وهي لا تختلف كثيرا عن كشاف الرموز الذي أصبح يتصدر الكتابات اللسانية.

فالمبالغة في هذا التوجه، ضاعفت من صعوبات التداول والايصال في الخطاب اللساني، حتى ما بين المتخصصين أنفسهم. وبلغ المصطلح اللساني بذلك أوجه في الكثافة والتنوع، حتى أضحى النص اللساني هو بدوره محتاجا إلى بحث لساني آخر يكشف إوالياته ويفک غموضه ورموزه.

ومن أسباب إعاقة التداول اللساني في هذا المجال - أيضا - الترادف والاشتراک في لغة المصدر، بحيث إن المترجم قد يقوم - إما عن سهو أو خطإ - بنقل أكثر من مصطلح لنفس المفهوم، أو أكثر من مفهوم لنفس الوحدة المصطلحية. كذلک إغفال التراث العلمي العربي أثناء التوليد، يعد من معوقات التداول، إذ تولد مصطلحات لمفاهيم سبق وأن وضع لها القدماء ما يناسبها من مصطلحات دالة عليها، فيشتهر الوضعان ويقع اللبس أثناء التداول.

رغم وروده هذه الأسباب كمعوقات للتداول ولمبدإ التوحيد في الظاهرة المصطلحية، إلا أن السبب الرئيسي - في رأينا - كامن في عدم وجود مشروع تصوري موحد، عليه يقوم مبدأ التوليد المصطلحي، وبه تحدد جهاته وأطرافه المعنية، وذلک ضمن معايير وقواعد مضبوطة داخل الإطار النظري العام لعلم المصطلح. إن الحسم في مسألة الترادف يحتم إقصاء الأضعف من المترادفات وإبقاء الأقوى، الذي يفرض نفسه في الاستعمال؛ فلا بد في ذلک أن ننحاز إلى جهة المصطلح القادر على البقاء والاستمرارية والاشتقاق، ولا يطرح إشكالات في الاستعمال. مصطلح بهذه المواصفات يجب أن يتوفر على معيارين أساسيين هما:

1. **معيار غير لساني**: يقوم على الوضوح والامتداد الجغرافي والجدة. وبذلک تقصى المصطلحات الغامضة والمحدودة جغرافيا والضاربة في القدم لحد الندرة.

2. **معيار لساني:** وهو أن يكون المصطلح بسيطا، يوافق القواعد الصوتية والصرفية والاشتقاقية والتداولية. هذا المعيار مصفاة لحجز المركب تركيبا متنافرا، وما لا تسري فيه القواعد المقيدة لسلامة البناء في الكلمة، والمعربات الركيكة.

إلا أننا نعود فنقول إن اعتماد هذه المعايير يبدو أمرا مثاليا يعسر تطبيقه؛ لأنه يتعارض مع خصوصية المواضعة التي تتميز بالحرية في اختيار المفاهيم والمصطلحات. فالأسماء -على حد تعبير قدامة بن جعفر- لا منازعة فيها، إذا كانت علامات. فإن قنع الباحث بما هو موضوع من هذه الأسماء استعملها، وإلا فليخترع كل من أبى ما وُضع منها ما أحب، فإنه لا ينازع في ذلك. أو على حد تعبير ابن وهب الكاتب: "كل من استخرج علما، واستنبط شيئا، وأراد أن يضع له إسما من عنده، ويواطئ من يخرجه إليه عليه، فله أن يفعل ذلك".[66]

نستنتج مما سبق أن خرق مبدأ التوحيد في المصطلحات العلمية العربية ليس وليد هذا العصر، بل إن هذه الازدواجية عرفتها الأمة العربية منذ أن بدأت العلوم والفنون والصناعات تكتسب لغاتها الخاصة بها، وتضع مصطلحات للمفاهيم الطارئة، ومنذ أن بدأت العلوم تستقل عن بعضها. هذا التكاثر في المفاهيم والمصطلحات داخل الحقل اللغوي، تعاني منه الدراسات اللسانية الحديثة؛ فاللغة اللسانية مازالت تعبر عن المفهوم الواحد بأكثر من مصطلح دال عليه ، وتضع للمصطلح الواحد أكثر من مفهوم. وهناك من حاول من الدارسين-قدماء ومحدثين- للظاهرة المصطلحية البحث عن أسباب التعددية التي تصيب المصطلحات والمفاهيم. ورغم طروحاتهم في هذا الموضوع، إلا أن الإشكال مازال قائما.

البيبليوغرافيا

ابن السراج، أبو بكر. **الأصول في النحو**. تحقيق عبد الحسين الفتلي. بيروت: مؤسسة الرسالة 1988.

______. **الاشتقاق**. تحقيق محمد صالح التكريتي. بغداد: د.ن، 1973.

ابن القاسم، محمد. **دقائق التصريف**. تحقيق أحمد ناجي القيسي وحاتم صالح الضامن وحسين تورال. بغداد: المجمع العلمي العراقي 1987.

[66] أقر العديد من المفكرين القدماء بهذه الحرية في المواضعة، ومنهم قدامة بن جعفر في **نقد الشعر**، 68؛ وابن وهب الكاتب، **البرهان في وجوه البيان**، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي (بغداد: مطبعة العاني، 1967)، 158.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **كتاب الرد على المنطقيين**. تقديم سليمان الندوى. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت.

ابن جعفر، قدامة. **نقد الشعر**. تحقيق كمال مصطفى. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1979.

ابن جني، أبو الفتح. **الخصائص**. تحقيق محمد علي النجار. بيروت: عالم الكتب، 1983.

ابن حمدون، الأسعد. **حاشية ابن حمدون على شرح المكودي**. تحقيق راشد الراجحي. الكويت: جامعة الكويت، 1993.

ابن خلدون، عبد الرحمان. **المقدمة**. تحقيق عبد الواحد وافي. القاهرة: دار النهضة، 1401هـ.

ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله. **الألفاظ المختلفة في المعاني المؤتلفة**. تحقيق محمد حسن عواد. بيروت: دار الجيل، 1991.

ابن وهب الكاتب. **البرهان في وجوه البيان**. تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي. بغداد: مطبعة العاني، 1967.

ابن يعيش. **شرح المفصل**. بيروت: عالم الكتب، د.ت.

الإستراباذي، رضي الدين. **شرح الكافية في النحو**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1982.

الآمدي، سيف الدين. **الإحكام في أصول الأحكام**. تحقيق الشيخ إبراهيم العجوز. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.

البعلبكي، منير. **المورد**. بيروت: دار العلم للملايين 2002.

الثعالبي، منصور. **فقه اللغة وأسرار العربية**. تقديم وتعليق محمد إبراهيم سليم. القاهرة: مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، 2010.

الجرجاني، القاضي. **التعريفات**. تحقيق إبراهيم الأبياري. بيروت: دار الكتاب العربي، 1985.

الجرجاني، عبد القاهر. **الجمل في النحو**. تحقيق يسري عبد الغني عبد الله. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.

الحمزاوي، رشاد. **من قضايا المعجم العربي قديما وحديثا**. تونس: منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، 1983.

الحناش، محمد. **البنوية في اللسانيات**. الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1980.

الرازي، فخر الدين. **نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز**. تحقيق ودراسة بكري شيخ أمين. بيروت: دار العلم للملايين، 1985.

______. **المحصول في علم أصول الفقه**. تحقيق ودراسة طه جابر فياض العلواني. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1399هـ.

الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي. **التفسير الكبير**. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

الرهوني، محمد. "ورقة عمل حول معجمي الفيزياء والكيمياء الموحدين". **اللسان العربي** 50 (2000).

السكاكي، أبو يعقوب. **مفتاح العلوم**. ضبط وشرح نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

السيوطي، جلال الدين. **الأشباه والنظائر في النحو** .بيروت: دار الكتب العلمية، 1984.

______. **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**. تصحيح محمد بدر الدين النعساني. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

عبد العظيم، أحمد. **المصطلح النحوي: دراسة نقدية تحليلية**. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1990.

الفارابي، محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان. **كتاب الحروف**. تحقيق وتقديم وتعليق حسن مهدي. بيروت: دار المشرق، 1986.

الفهري، الفاسي. **اللسانيات واللغة العربية: نماذج تركيبية ودلالية**. الدار البيضاء: دار توبقال، 1985.

القاسمي، علي (ترجمة). "المنظمة العربية للموصفات والمقاييس: معجم مفردات علم المصطلح، مؤسسة إيزو، (التوصية 1087)، (إنجليزي، عربي)". **مجلة اللسان العربي** 22 (1984).

القوزي، عوض حمد. **المصطلح النحوي**. الرياض: عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض، 1981.

المتوكل، أحمد. **اللسانيات الوظيفية مدخل نظري**. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2010.

______. **من قضايا الرابط في اللغة العربية**. الرباط: منشورات عكاظ، 1987.

مختار عمر، أحمد. "المصطلح الألسني العربي وضبط المنهجية". **مجلة عالم الفكر** 20، العدد 3 (1989).

Felber, Helmut. *Manuel de terminologie*. Paris: Unesco, 1987.

______. "Developing international co-operation in terminology". In *International co-operation in terminology*: *first Infoterm Symposium*, Vienna 9 to 11 April 1975. Munchen: Verlag Dokumentation, 1976.

Guilbert, Louis. *La créativité lexicale*. Paris: Larousse, 1975.

Sager, Juan C. *A practical course in terminology processing*. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1990.

مقاربة لسانية لترتيب الأفعال المزيدة بالمعجم العربيّ

محمّد بلبول
أستاذ باحث بجامعة محمد الخامس، الرباط

تقديم

نبّه أحمد فارس الشدياق في مؤلّفه الاستدراكيّ الموسوم بِـ: **الجاسوس على القاموس**[1] الذي يعدّ من أشهر كتب النقد المعجميّ، إلى اضطراب ترتيب المشتقّات في المعاجم العربيّة. وقد صار نقده متداولا في البحوث المهتمّة بالموضوع إلى درجة أضحت عبارته في هذا الشأن أشبه بالمثل السائر بين ذوي الاختصاص. ونورد نصّها أسفله:

"إنّ من أعظم الخَلل وأشهر الزلَل في كتب اللغة جميعًا، قديمِها وحديثها، ومُطوّلها ومُختصَرها ومُتونها وشروحها، وتعليقاتها وحواشيها، خلطُ الأفعال الثلاثيّة بالرباعيّة والخماسيّة والسداسيّة، وخلط مشتقّاتها، فربّما رأيت فيها الفعل الخماسيّ والسداسيّ قبل الثلاثيّ والرباعيّ، أو رأيت أحد معاني الفعل في أوّل المادة وباقي معانيه في آخرها".

بتأثير من هذا النقد وبالاستناد إلى التطّورات النوعيّة التي حصلت في مجال العلم والصناعة المعجميّين، طفِق أهلُ الاختصاص يلتفتون إلى قضية بنية النصّ الشارح للفظ وما يحتويه من معلومات وعناصر في المعجم العربيّ، بوصفها قضية مرتبطة بتحديث المعجم وإخراجه للمستعملين والقرّاء في صورة تتوافق والمعايير الحديثة التي تضمن الرقيّ به إلى مستوى التعبير بوفاء عن المعرفة المعجميّة للجماعة اللسانيّة في فترة تاريخيّة محدّدة. وغير خاف على المتتبّع الأريب لهذا المجال، أنّ القصد من وراء اختيار ترتيب البنية الكبرى[2] للمعجم على أساس الجذوع، – على

---

[1] هو أبو العباس أحمد فارس بن يوسف بن منصور الشدياق (1804-1887) وضع كتابة الجاسوس على القاموس لاستدراك هنات الفيروزابادي صاحب القاموس المحيط وترميم فجواته. يتكوّن الكتاب من مقدمة وأربعة وعشرين نقدا.

[2] يُنظر إلى المعجم من زاوية نظر المعجميّة الحديثة بوصفه بنية ثنائية مكوّنة من "بنية كبرى" (macrostructure) و"بنية صغرى" (microstructure). ويُراد بالبنية الكبرى مجموع المداخل المعجميّة (lexicals entries)، وهي بمثابة عناوين المفردات (أدوات، كلمات، مُركبات ...) المرتّبة عموديا وفق ترتيب أبجديّ أو ألفبائيّ أو موضوعاتيّ. أمّا البنية الصغرى فهي مجموع المعلومات المنظّمة الخاصة بكلّ مدخل معجميّ. وتُجسّد البرنامج المعلوماتيّ الثابت والمطّرد بالنسبة لكل مداخل المعجم. وبعبارة أخرى يمكن القول إن البنيّة الكبرى تقبل قراءة عمودية، في حين أن البنية الصغرى هي المعلومات المرتّبة أفقيا التي تعدّ بمثابة ترجمة للمدخل المعجمي.

النحو الذي ارتضته بعض المعاجم المعاصرة، مثل معجم الغنيّ لعبد الغنيّ أبو العزم ومعجم المورد العربيّ لروحي البعلبكيّ – وليس على أساس الجذور، إنّما لتجنّبُ المشاكلِ التي تواجهها المعاجم الجذريّة في تنظيم المعلومات المتعلّقة بالمداخل المعجميّة الفرعيّة التابعة للجذر. ومنها كيفيّة ترتيب الأفعال المزيدة داخل البنية الصغرى. ولن تفوتنا الإشارة بهذه المناسبة إلى أنّ لترتيب المفردات المعجميّة على أساس الجذر ثمنا بل أثمانًا، كما أنّ لاختيار الترتيب بحسب الجذوع أثمانه المكلّفة أيضا. فإذا كان الترتيب بحسب الجذر يتوفّق في الحفاظ على آصرة القرابة الاشتقاقيّة بين الألفاظ التي تشترك في الجذر أو أصول المادة، فإنّه يواجه إشكال كيفية تنظيم أفراد هذه العائلة تحت الجذر وفق معايير واضحة تجنّب اضطراب بنية المدخل المعجميّ مثلما ألمح إلى ذلك فارس الشدياق في المقتبَس السالف الذكر. وفي مقابل هذا تتجنّب المعاجم التي ترتّب بحسب الجذوع المكتملة البناء الصرفيّ مشكلةَ ترتيب المشتقّات الفرعيّة وذلك بإفرادها لكلّ مفردة مدخلا مستقلا دون مراعاة تجرُّدها أو اشتمالها على الزوائد، وبصنيعها هذا تبدو وكأنّها تخالف طبيعة المعجم العربيّ إذ تفرّق المفردات المشتركة في أصول المادة على أبواب بحسب أوائل الحروف فالكلمة قطّع في باب القاف واختها "انقطع" في باب الهمزة أو باب النون بحسب الوضع الذي ارتضاه واضعو المعجم لهمزة الوصل.

لا نسعى في هذه المقالة إلى المفاضلة بين المعاجم الجذريّة وتلك التي اختارت تبنيّ الترتيب على أساس كلمات مُكتملة البنية الصرفيّة (أي الجذوع)، بل نروم تسليط الضوء على قضية ترتيب الأفعال المزيدة بعد الفعل المجرّد كما تجلّت في بعض المعاجم العربيّة التي وُضِعت في حقب متباعدة، وربّما لأغراض متباينة. القصد من ذلك أنّنا نتوخى اقتراح ترتيب متّسق للأفعال المزيدة من منطلق تصوّر نظريّ يرتكز على نتائج نظريّة لسانيّة صورية تفترض مبادئ لسانيّة عامة تحكم التكوين الصرفيّ للكلمات في اللغات التي لها نظام دَمْجيّ غير إلصاقيّ، ينبني على الجذر والصيغة (root-template morphology) كما هو الشأن بالنسبة للغة العربيّة. وقد وازنّا، في سبيل تحقيق هذه الغاية، بين طرق ترتيب الأفعال المزيدة في ثلاثة معاجم للمفاضلة بينها في ضوء معايير نظريّة الاشتقاق الصرفيّ، يوجّهنا في ذلك الاقتناع بأن النظريّة الصرفيّة بوجه خاص والنظريّة اللسانيّة بوجه عام، يجب أن تُوظَّف نتائجها في ميادين المُعجميّة (lexicology) والصناعة المعجميّة (lexicography) لتجويد صناعة المعجم العربيّ من جانبي الشكل والمضمون، وذلك لتقريبه من الكاتب والقارئ

والمتعلّم الناطق بالعربيّة أو بغيرها. وقد وقع اختيارنا، لغرض المقارنة، على المعاجم الثلاثة التالية:

• **تاج اللغة وصحاح العربية** للجوهريّ (م. 398هـ)، مادة: **ض ر ب**؛ مبرّر اختيار نموذج من الصحاح أنّ هذا المعجم يُعدّ علامة فارقة في تاريخ التأليف المعجميّ بفضل استفادته من حصيلة معتبرة في مجال التأليف المعجميّ مثّلت بجلاء لأساليب جمع المادة والتبويب والترتيب والنقد اللغويّ كما تشهد بذلك مقدّمات مؤلفيها. فقبله ثمانية معاجم: وهي **كتاب العين** للخليل ابن أحمد الفراهيديّ (المتوفى: 170هـ) و**جمهرة اللغة** لابن دريد (المتوفى: 321) و**البارع في اللغة** لأبي عليّ القاليّ (المتوفى: 356هـ) و**التهذيب** للأزهريّ (المتوفى: 370هـ) و**المحيط** للصاحب ابن عبّاد (المتوفى: 385)، و**مقاييس اللغة** و**مجمل اللغة**، وهما كتابان لابن فارس (المتوفى: 395هـ) و**المحكم** و**المُحيط الأعظم** لابن سيدة (المتوفى: 458هـ). أضف إلى هذا أنّ الصحاح ابتدع نظاما جديدا للترتيب يعرف بنظام القافية حيث ترتّب المواد بحسب الترتيب الألفبائيّ مع اختيار أواخر الأصول. لكن أصالة هذا المعجم لا تقتصر على هذا الجانب فقط، بل نلمسها أيضا في طريقة الجوهريّ في معالجة المعلومات كما يؤكد ذلك ريجيس بلاشير (Régis Blachère)،[3] في ورقة له حول مكانة الجوهريّ في مسار تطوّر المعجميّة العربيّة، حيث يرى أنّ معجم الصحاح يمتاز بصرامة نقده للشواهد التي اعتمدها من سبقوه وبانتقائه أجودها فضلا عن وضوح شرحه للألفاظ وتوظيفه للشرح بالمرادف توظيفا مناسبا لا ينمّ عن سعي للتخلّص من عبء الشرح بالتعريف.

• **المعجم الوسيط** (تاريخ إصدار الطبعة الأولى 1960م/1380هـ) وهو من المعاجم التي تمثّل الصناعة المعجميّة العربيّة الحديثة، وضعه مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة بإشراف لجنة من أعضاء المجمع للحفاظ على سلامة اللغة العربيّة. ويتبيّن من مقدمته أنّ أهمّيته تكمُن في طموح مؤلّفيه إلى التطوير والتحسين بالإفادة من التراكمات والمستجدّات الحاصلة في مجال الصناعة المعجميّة العربيّة والغربيّة، يتجلّى ذلك أولا في وضوح الهدف، إذ رام واضعوه إنتاج معجم عربيّ عصريّ يلبّي حاجات الجمهور العريض الذي ينفر من التعقيدات التي وسمت المعاجم العربيّة التراثيّة فجعلتها مصادر مُهابة لا يملك الجرأة على الإبحار في محيطاتها سوى الراسخون في علوم العربيّة، وفضلا عن هذا، يبرز ملمح التطوير لديهم في وعيهم بأهمّية تحرير السماع من قيود الزمان والمكان ليكون المعجم مرآة لتطوّر اللغة العربيّة والمجتمع،

[3] Régis Blachère, "El Gawhari et sa place dans l'évolution de la lexicographie Arabe", in *Analecta* (Damas: Institut français de Damas, 1975), 21-9.

فاعتمدوا الألفاظ المولّدة والمعرّبة والدخيلة والمحدثة والمصطلحات العلمية. ثمّ إنهم، فوق هذا وذاك، التزموا منهجا واضحا لتنظيم المعلومات والعناصر التي تنضوي تحت الجذر الواحد فقدّموا الأفعال على الأسماء والمجرّد على المزيد من الأفعال، والمعنى الحسيّ على المعنى المجرّد، والحقيقيّ على المجازيّ واقتدوا بصاحب المنجد حين استعانوا بالصورة في سبيل الشرح بالتمثيل، وقدّموا اللزوم في الأفعال على المتعديّ منها ورتَبوا الثلاثيّ المزيد بحرف قبل الثلاثيّ المزيد بحرفين. كل هذا جعل من هذا المعجم لبنة مضيئة في المعجميّة العربيّة الحديثة مما يفسّر نجاحه التجاريّ واهتمام الدارسين به.

• معجم **كازيمرسكي عربي/فرنسي** (1850): معجم وضعه المستعرب البولوني الأصل الفرنسيّ الموطن فليكس إينياس كازيمرسكي (Félix Ignace Kazimirski) (1808-1887). ويعدّ هذا العمل معجما ثنائي اللغة: مادّته اللفظيّة عربيّة تقابلها تعاريف وشروح بالفرنسية، وهو موجّه بالأساس إلى المترجمين والمشتغلين بالنصوص العربيّة التراثيّة. ميزته أنه يستوفي المادة المعجمية استيفاء جيّدا وذلك باعتماده مدوّنة لسان العرب لابن منظور التي أعاد النظر في ترتيبها ترتيبا يسهّل العثور على المُراد ويشذّب المادة من الحشو. ومسوّغ إدراجه في المقارنة أنّ أسلوبه في عرض المادة المعجميّة يمثّل لمنهج المستعربين في الترتيب. الذين أثّروا بشكل أو بآخر في المعجميّين العرب المحدثين، خصوصا في الجانب المتعلّق بتنظيم بنية ترجمة المدخل المعجميّ.

لكن قبل الشروع في تحليل أمثلة للترتيب المتّبع داخل ترجمة المدخل المعجميّ[4] في المعاجم المشار إليها، يحسُن التذكير، لدواعي منهجيّة، بالخلفيّة التاريخيّة التي أرست الأصول الأولى للتأليف المعجميّ العربيّ للإحاطة بمقدّمات الموضوع حتى نمنح مُقاربتنا للإشكال العمقَ التاريخيّ والمعرفيّ المأمولين. ونظن أنّ نظرات، ولو عجلى، في معجم كتاب العين لما فيه من الأفكار الواضحة والرؤى الاستشرافيّة، كفيلة بتوضيح الفكرة الأساس التي توجّه ما نحن بصدده، وفحواها أنّ البنية التنظيميّة للمعجم ليست مستقلّة عن بنيّة اللغة في مستوياتها الصوتيّة والصرفيّة والدلاليّة، بل إنّها محكومة بمبادئها. وهذا ما سعى الخليل إلى تجسيده في معجمه الرائد الذي يعدّ المقياس المرجعيّ للمعجميين اللاحقين سواء كانوا معترفين بأصالة وعبقريّة عمله أو من المنكرين لها مِمن سعوا جاهدين إلى رمي كتاب الخليل في غيابَة النسيان

[4] يحسُن التنبيه إلى أن مصطلح مدخل معجمي يحتمل تأويلين أولهما أنه يعني الكلمة الرأس (headword) التي يتصدى المعجم لشرحها من خلال ترجمة (أو نصّ شارح) تتضمن معلومات عن بنية الكلمة ومعانيها الحرفية (الوضعية) والسياقية مدعّمة بشواهد. ثانيهما أنّ مصطلح مدخل معجميّ يحيل إلى كيان يتألّف من الكلمة الرأس ومن ترجمتها.

بالتشكيك في نسبته للخليل وفي صحة روايته واكتمالها، فلم يحالفهم التوفيق في مسعاهم. آية ذلک، أنّ إضافاتهم لم تنل من جوهر تصوّر الخليل لمنهج التبويب والتفصيل ومن متانة الأصول المطّردة الناظمة للبنى الصوتيّة والصرفيّة للألفاظ العربيّة وللاشتقاق. ذلک أنّ مبلغ ما أضافوه لا ينيف عن كونه استدراكات تدخل في باب الرواية. يعزّز هذا الحكم ما نجده من إشارات وتنبيهات نيّرة لكلّ من العلّامتين مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي التي أعربا عنها في مقدمة تحقيقهما لكتاب العين وذلک في سياق إبرازهما أهمّية هذا المعجم في تاريخ المعجميّة العالميّة وتقويمهما لأثره في حركة التأليف المعجميّ العربيّ التي تلته. لقد كان أن تميّزت هذه الحركة، ببعض الجهود التي لا تخلو من إضافات نيّرة ومن جحود وانتقادات للخليل يَحيد مُعظمها عن جادّة الصواب. كما هو حال صاحب التهذيب الذي بلغ به الأمر إل حد إنكار أن يكون كتاب العين من وضع الخليل.[5]

1. نظرات في كتاب العين

1.1. البنية الكبرى للمعجم

لقد عمَد الخليل في مشروعه المعجميّ إلى تحليل النظام الذي يثوي خلف قائمة ألفاظ اللسان العربيّ على مستويين: مستوى المادة التي تدخل في تكوين المفردات المعجميّة، وفيه جرّد أصول المادة ونظر في أنماطها ففصَل الأصول عن الزوائد وميّز الجذور الصحيحة عن المعتّلة حيث يكون الاعتلال بحرف أو بحرفين (اللفيف بنوعيه). ثمّ نظر بعد ذلک في عدد الأصول المعجمية التي تدخل في بناء المفردة فصنّفها إلى ثنائية لا ترقى إلى مستوى الكلمة مثل "هلْ" و"لمْ" – بسبب امتناعها عن دخول الزوائد فيها – وإلى ثنائية رُقّيت إماّ إلى الثلاثيّ بتثقيلها بحرفيْ التضعيف كما في نحو "مدّ" و"سمّ" وإمّا إلى الرباعيّ بالتضاعف وذلک بتكرير الجذر الثنائيّ كما في نحو "كفكف " و"زلزل". ولا يشذ الثلاثيّ المعتّل عن ذلک إذ يجوز فيه التضعيف بتثقيل حرف العلّة بالتشديد كما في "التنوُّخ" أو بتكرير الحرف الصحيح كما في قولهم "تنخنخوا". وكأني بالخليل يردّ الأفعال المضاعفة نحو "مدّ" و"شدّ" والأفعال الرباعية التي فيها تكرير، مثل "لملم" إلى الجذر الثنائي. ثم أتى الخليل بعد ذلک إلى الثلاثيّ الصحيح فالثلاثيّ المعتلّ بحرف فالمعتّل بحرفين وأتبعهما بالرباعيّ فالخماسيّ وهو

[5] "ولكنّنا حين نتصفّح "تهذيب اللغة" ونقابله بما في **كتاب العين** نعجب من أمر الرجل الذي حاول في غير ذكاء أن يجمع بين تحامله على الليث وغضّه من شأنه، ونهب ما في كتابه، على حد زعمه، ليبني كتابه عليه. لقد كان "العين" بكل ما فيه من ترجمات وبيانات وتفسيرات أساس كتابه الذي لم يزد عليه إلا روايات ونقولا عن غير الخليل، ولم يضف شيئا على ما فعله الخليل الذي يسمّيه بالليث أو ابن المظفر، إلا مفردات أهملها الخليل." عن الخليل ابن أحمد الفراهيديّ، **كتاب العين**، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، سلسلة المعاجم والفهارس (القاهرة: دار ومكتبة الهلال، د.ت)، 20 (المقدمة).

أقصى ما تبلغة المفردة من أصول، ذلك أنّ العربية ليس فيها من الأسماء والأفعال ما بُني على أكثر من خمسة أصول، فمهما وجدت زيادة على خمسة أحرف من فعل أو اسم فاعلم أنها زائدة على البناء، نحو قرعبلانة إنّما هي من قرعبل، ومثل عنكبوت، إنّما هي عنكب".[6] ثمّ إنّ الخليل وضع في المستوى الثاني وسيلة تتيح تمييز المعجم الفعليّ (المستعمل) من المعجم المحتمَل (المهمل) من خلال إعمال التقليبات في أصول الجذر الواحد. وبيان ذلك ما رواه الليث عن الخليل، ونورد نصّه لأهميته:

"اعلم أنّ الكلمة الثنائية تتصرّف على وجهين نحو: قَدْ، دَقْ، شَدْ، دَشْ والكلمة الثلاثية تتصرّف على ستة أوجه، وتسمّى مسدوسة وهي نحو: ضرب ضبر، برض بضر، رضب ربض، والكلمة الرباعية تتصرّف على أربعة وعشرين وجها وذلك أنّ حروفها وهي أربعة أحرف تضرب في وجوه الثلاثيّ الصحيح وهي ستة أوجه فتصير أربعة وعشرين وجها، يكتب مستعملها ويلغى مهملها وذلك نحو عبقر تقول منه: عقرب، عبرق، عقبر، عبقر، عرقب، عربق، قعرب، قبعر، قبرع، قرعب، قربع، رعقب، رعبق، رقعب، رقبع، ربقع، ربعق، بعقر، بعرق، بقعر، بقرع، برعق، برقعر. والكلمة الخماسية تتصرّف على مائة وعشرين وجها، وذلك أنّ حروفها وهي خمسة أحرف تضرب في وجوه الرباعيّ وهي أربعة وعشرون حرف فتصير مائة وعشرين وجها يستعمل أقلّه ويلغى أكثره..."[7]

لقد استطاع الخليل بفضل إجراء التقليبات (أو الاشتقاق الكبير) أن يحصر دائرة المستعمل وأن يقيس كميّة المهمل بالنسبة للمادة المعجميّة غير مّستسلم كليّا لسلطة الرواية. وقادته معرفته بالخصائص العضوية للحروف وبقوانين التأليف الصوتيّ في أبنية لغة العرب إلى أن يتعرّف الدخيلَ والمعرّب. ومهما يكن من أمر وجاهة مسوّغات الجدل الذي أثاره معجم العين، وهو جدل يصاحب الأعمال الرائدة في جميع ميادين الابتكار والإبداع، فإنّ ما أثاره من قضايا أَثْرَت وأثّرت في كتابات المعجميين العرب من بعده، لم تحجب حقيقة أنّ الخليل بن أحمد عالم فذّ، جمع العمق النظريّ بالمعرفة بلغة العرب، فجاء كتابه، ليس بمقدمته فحسب بل بجميع أقسامه[8] وأبوابه وفصوله، حجّة تزكي أهمّية المعرفة النظرية بمكوّنات النظام اللغويّ في تنظيم المعجم وتبويبه ودورها في تمحيص السماع ونقد معطيات المتن المعجميّ. إذ

[6] الفراهيديّ، **كتاب العين**، الجزء الأول، 49 (المقدمة).

[7] الفراهيديّ، **كتاب العين**، الجزء الأول، 59 (المقدمة).

[8] ينظر في هذا المعنى ما أورده الدكتور حميد الهنداوي في مقدمته **لكتاب العين** المرتب على حروف المعجم.

مهما بلغت سَعة التدوين ودِقّة إحاطته بما جرى على ألسن الأفراد من ألفاظ، فإنّ مادّته غيض من فيض، لا مندوحة من أن تُعرض على أصول صرفيّة وصوتيّة، إليها يعود أمر فصل سقيمها عن صحيحها بتحديد خصائصها وسماتها الثابتة التي لا يملك المتكلّم سلطة التصرّف فيها. من ذلك أنّك "... إن سئلت عن الحَضائج فقل ليست بعربية لأنها ليس فيها شيء من تلك الأحرف الستة. وكذلك لو قيل لك ما الخَضَعْثّج؟ فقل: ليست بعربية لأنّه ليس فيها من تلك الأحرف الستة" ويريد بها حروف الذُلْق التي هي الراء واللام والنون والفاء والباء والميم. "قال الخليل: فإن وردت عليك كلمة رباعية أو خماسية مُعرَاة من حروف الذُلْق أو الشفوية ولا يكون لتلك الكلمة من هذه الحروف حرف واحد أو اثنان أو فوق ذلك فاعلم أنّ تلك الكلمة مُحدثة مبتدعة، ليست من كلام العرب لأنك لست واجدا من يسمع من كلام العرب كلمة واحدة رباعية أو خماسية إلا فيها من حروف الذلق والشفوية واحد أو اثنان أو أكثر".[9]

لا جدال في أنّ كتاب العين اشتهر بطريقة ترتيب المادة ترتيبا بحسب مخارج الحروف، وهي طريقة سار على نهجها واضعو المعاجم من بعد الخليل إلى أن جاء ابن دريد الذي قسّم معجمه **جمهرة اللغة** على أساس عدد أصول الأبنية (الثنائيّ والثلاثيّ ثمّ الرباعيّ فالخماسيّ، ثمّ رتّب الموادّ المنضوية تحت كلّ بناء وفق نظام الألفباء الذي وصفه بأنّه "بالقلوب أعبق وفي الأسماع ألزم". ولم يتخلَّ عن التقليبات الخليليّة. غيرّ أنّ ما يعنينا في هذا السياق يتعلّق بالترتيب بحسب المخارج[10] الذي سنّه الخليل واقتفى أثره، من بعده، عدد من المعجميّين الذين صُنِّفوا من قبل الدارسين في المدرسة الخليليّة.

مجمل القول إنّ هذا الترتيب حّدّدته اعتبارات لسانيّة طبيعيّة صدرت من مفكر لغويّ وضع اللبنات اللسانيّة للتأليف المعجميّ، بخلاف الترتيب الألفبائيّ الذي أملته مقتضيات الرسم (الكتابة)، فُرتّبت الحروفُ فيه بمقتضى التشابه الشكليّ القائم على مبدأ الأشباه والنظائر[11] وليس بتسويغ لغويّ. والرأي عندي أنّ الخليل رتّب حروف العربيّة الصحاح بحسب المخارج مراعيا الاتجاه الطبيعيّ لمجرى النفَس الصاعد من الجوف نحو مدارج الحلق فمدارج اللهاة ثم مدارج اللسان. وليس بسبب تأثّره

[9] الفراهيديّ، **كتاب العين**، الجزء الأول، 52 (المقدمة).

[10] وخلاصة هذا الترتيب أنه بدأ بالحروف الحلقية (ع، ح، هـ، خ، غ) ثمّ اللهوية (ق، ک) ثمّ الشجريّة (ج، ش، ض) بعدها تأتي الأسلية (ص، س، ز)، فالنطعية (ط، ت، د) واللثوية (ظ، ث، ذ) فالذلقية (ر، ل، ن، ف، ب، م) فالهوائية (و، ا، ي). وقد أضاف الخليل إلى الحروف الهوائية الهمزة: "والياء والواو والألف والهمزة هوائية في حيّز واحد لأنها لا يتعلّق بها شيء". مقدمة **كتاب العين**، الجزء الأول، 58.

[11] وقبلهما الترتيب الأبجديّ الذي نشأ وتطوّر من الأبجدية الأرامية التي انتقلت إلى شبه الجزيرة العربية عبر النبطية.

بترتيب حروف الهجاء في اللغة السنسكريتيّة كما زعم جورجي زيدان في كتابه **تاريخ آداب اللغة العربيّة**.[12] فلو رتّب ابتداء من الشفويّة إلى ما يليها حتى الأبعد فالأدْخل في الجهاز الصوتيّ لكان ترتيبه أبعد ما يكون عن صورة المنطق اللسانيّ الطبيعيّ الذي يعود إلى صعود نَفَس من الرئتين عبر القصبة الهوائية نحو الحَنجرة والفراغ الحلقيّ. وبصرف النظر عن حقيقة البواعث التي دعت الخليل إلى ترتيب مواد **كتاب العين** وفق ترتيب صوتيّ، فمن المؤكد أنّ لهذا الترتيب مسوّغات لسانيّة-صوتيّة، وليس مجرّد مواضعة خارجية لا تمتَ بصلة إلى النظام الصوتيّ للغة، مما يسمح باستنتاج أنّ الخليل نظر إلى البنية التنظيمية للمعجم العربيّ بوصفها قالبا محكوما بمبادئ الصوت والتصريف.

هذه بعض الإشارات إلى خصائص ما اصطلحنا على تسميته بالبنية الكبرى لمعجم **العين**، وهي بمثابة الملامح التي ورثتها المعاجم اللاحقة عنه، بدرجات متفاوتة في الوضوح والوفاء لصورة الأصل. بقي لنا قبل الانتقال للنقطة الموالية في هذه المقالة، أن نُدلي، في القسم الموالي، بسؤال يتّصل على نحو وثيق بموضوع ترتيب المشتقّات وبمنهجيّة عرضها في المعجم، ويتعلّق بكيفية غير مباشرة بالمعلومات التي يقدّمها الخليل وهو بصدد ترجمة (شرح) المادّة المعجمية المبوّبة والمرتّبة وفق مقتضيات البنيّة الكبرى المشار إليها أعلاه. ولا نزعم أنّ هذه الإجابة عن هذا السؤال تتيح استخلاص نتائج وأحكام نهائيّة، فدوننا وذلك عمل كبير يتطلّب جهدا ووقتا فضلا عن امتلاك ناصية منهج ملائم لقراءة متون المعاجم التراثيّة التي لا نشك في أن فحصها في ضوء أسئلة مناسبة، أي أسئلة منبثقة عن معرفة بثقافة وعلوم عصرِها وعصرِنا الراهن، سيفتح آفاقا جديدة من شأنها أن تغني تصوّراتنا عن اللغة العربيّة كلغة ثقافة شفويّة تحوّلت في ظرف وجيز إلى لغة ثقافة عالمية في العصور الوسطى، انخرط في صوغها، تحت راية الإسلام، أقوام بخلفيات ثقافية وبيئية متنوّعة.

2.1. نموذج البنية الصغرى في كتاب العين

ما منزلة المشتقات الفعليّة في المداخل المعجميّة لكتاب **العين**؟

الانطباع الأوليّ المتولّد عن القراءة الأوّلية للكتاب مُفاده أنّ الغالب في طريقة العرض الداخليّ للمادة اللفظية كونها لا تستقرّ على منهج مُطّرد، فتارة يأتي الفعل أوّلا

[12] "فكان الخليل حذا بذلك حذو الهنود في ترتيب حروف لغتهم السنسكريتية فإنّهم يبدأون بأحرف الحلق وينتهون بالأحرف الشفوية". جورجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، مراجعة وتعليق شوقي ضيف، الجزء الثاني (القاهرة: دار الهلال، د.ت.)، 124.

بعد الجذر، ثمّ يتلوه الاسم المصدر ولا يذكر المزيد منه ونمثّل لذلك بما ورد في **العين** بخصوص مادة "ج ر ى":

[جرى: الخيلُ تَجري والرياح تَجري والشمس تجري جَرْيا إلا الماءُ فإنّه يجري جِرْية والجِراء للخيل خاصّة]

ويقدم تارة الاسم (المصدر) على الفِعل كما في مادة ض ر ب، ويقدم الصفة الجارية مجرى الاسم على الفعل فلا نتبيّن منهجا ينظّم وُرود الأبنية المختلفة التابعة للمادة الواحدة، وهذه سمة تشي بالاعتماد على ما تسعف به الذاكرة في استحضار المادة، وتفسّر شيوع الفجوات في مادته ووقوعه في هَنات تصريفية واشتقاقية، نذكر منها اعتباره للمزيد على وزن افتعل، تحت مادة "ج ث"، أي اِجتَثَّ، فعلا لازما.

[ض ر ب: الضّرْبُ يقع على جميع الأعمال، ضَرْب في التجارة، وفي الأرض، وفي سبيل الله، يصِف ذهابَهم وأخْذَهم فيه. وضَرَب يدَه إلى كذا، وضرَب فلانٌ على يد فلان: حبس عليه أمرا أخذ فيه وأراده، ومعناه حجر عليه. والطير الضوارِب: المُخترقات الأرض، الطالبات الرزق. وضَرَبَ الدهرُ من ضَرَباته أي كان كذا وكذا، وضَرَبَت المخاضُ إذا شالت بأذنابها ثم ضرَبَت بها فروجَها وَمَشت فهي ضَوارِب، والفحلُ من الإبل يضرِب الشَّول ضِرابا، وصاحبُها أضْرَبها الفحْل. وأضْرَب الريحُ والبَرْدُ النباتَ إضْرابا هكذا تقول العربُ. وضَرَب النباتُ ضربا فهو ضَرِب إذا أضرّ به البردُ وأضربت السمائم الماء إذا أنشفته حتى تُسْقِيَه الأرضَ. وأَضْرَبَ فلان عن كذا كفّ.... ورجلٌ مِضرَبٌ: شديد الضرْب. وضَريب القِداح: هو الموَكل بها. والضرْب: النحو والصنْفُ، يقال: هذا ضربُ ذاك وضريب ذاك أي مثلُه، ...

والضَرَبُ: العسل الخالص. والضرْبُ: الرجل الخفيف اللحم، ليس بجسيم ... والاضطراب: تَضَرُّب الولد في البطن. ويقال اضْطَرَب الحبلُ بين القوم إذا اختلفت كلمتهم. ورجل مُضْطرِبُ الخَلْق: طويل، غير شديد الأسْر. والضريب: الصقيعُ. والضريبُ النظير، والضريبُ المضروب. والضريب من اللبن إذا خُلط المّخض بالحقين. والضريب: الشهد. والضريب: البطين من الناس وغيرهم. والضريبةُ: الطبيعةُ يقال إنه لكريم الضرائب. والضريبة غَلّة تُضرب على العبْد. والضريبة كلّ شيء ضربته بسيفك من حيّ أو ميّت... والضريبة مضرِب السيف. والضريبة الصوف يُضربُ بالمِطْرَق. والمُضْرِبُ: المقيمُ في البيت، يُقال: أضرب فلان في بيته، أي أقام فيه، ويُقال أضربَ خبزُ المَلَّةِ فهو مُضْرِبٌ إذا نضج وآن له أن يُضرب بالعصا ويُنفض عنه رمادُه وترابُه...

والضارِب السابح في الماء... والضرائبُ: ضرائب الأرَضِين في وظائف الخراج عليها. والضاربُ: الوادي الكثير الشجر.][13]

من المفيد أن نسجّل أنّ المقارنة بين مدخل مادة "ج ر ى" ومدخل مادة "ض ر ب"، تٌبرز أنّه بقدر ما يمّدنا **كتاب العين** بمادة مُعتبرة بخصوص المدخل الأخير، تأتي ترجمته لمادة "ج ر ى" مُقتضبة، مٌكتفية بالحدّ الأدنى من المعلومات لا تزيد عن ذكر الفعل وما ينتقيه دلاليا من فواعل (الريح، الشمس الماء، الخيل) ومصادره الموافقة لكل سياق. (ولا ذكر للجواري التي في قوله تعالى: {وله الجواري المنشآت في البحر كالأعلام فبأيّ آلاء ربّكما تكذّبان} (الرحمن، الآية 24)، إسوة بذكره الضوارب في مادة "ض ر ب"، ولم يأت إلى ذكر أمثلة من مشتقّات الفعل مثل مُجرى ومَجرى ونحو ذلك) ويبدو أن **كتاب العين** يكتفي، في الغالب الأعمّ، من المشتقّات بما استفرد بمعنى خاصّ، غير قياسيّ. أما المعانيّ القياسيّة التي تُستفاد من الصيغة فلا يقيّدها من ذلك أنّه لا يذكر الفعل أجرى بمعنى الجعل (جعله يجري) ولا الفعل غلّق (ضمن الترجمة لمادّة "غ ل ق" بمعنى المبالغة ولا تَضارب بمعنى المشاركة في الفعل، ربّما ليس بسبب سهو، بل لإدراكه بأنّها معان يتوصّل إليها بالنحو لا باللغة. وهذا مذهب صحيح يبيّن وعي الخليل بمستويات التحليل اللغويّ وبوظيفة المعجم كمستودع للألفاظ والدلالات التي لا سبيل إلى استنباطها بالقياس.

يبدو الترتيب: جذر (ض ر ب) – مصدر (ضّرْب) فعل (ضَرَب) مُسوّغا من الناحية الاشتقاقيّة، خصوصا إذا استحضرنا قولَ البصريين، والخليل ابن أحمد إمامهم، بأصلية المصدر وأسبقيته في الاشتقّاق على الفعل، لكن سّرعان ما يتعكر صفو تسلسل الكلمات بإدراج لفظ ليس بينه وبين اللفظ السابق سوى آصرة الجذر: (مثال كلمة الضوارب التي تأتي بعد الفعل المجرد وقبل أضرب وضارب) ممّا يقطع بأنّ يكون تسلسلُ الكلمات الفرعيّة تحت الجذر غيرَ محكوم بمعايير الاشتقاق الصرفيّ. ولو بحثنا عن وجه دلاليّ للترتيب لما استقام الأمر أيضا، فالمعانيّ التي تدلّ عليها كلمة (ضريب) غير مرتّبة على أساس تقديم المعنى الحسيّ على المعنى المجرّد ولا على أساس تقديم المعنى الحقيقيّ على المعنى المجازيّ. وتعليل هذا عندي أنّ هذا أنّ البنية الصغرى للمعجم مُمثَلة في البنيّة المعلوماتيّة لمداخله المعجميّة، لها ملامح نصّ مُستظهّر خاضع لإكراهات الذاكرة ممّا يفسّر اضطراب الترتيب الذي يتجلّى في القفز على المادة ثمّ الرجوع إليها في غير موضعها في سلسلة الاشتقاق، فضلا عن ذكر مشتقّات من المادة نفسها في سياق الشرح، مثال ذلك أنّ كلمة تضَرُّب وردت في سياق شرح معنى من

[13] الفراهيديّ، **كتاب العين**، الجزء الأول، 31، نقط الحذف في النصّ تشير إلى موضع الشواهد الشعرية.

معاني الاضطراب وحقّها أن تأتي كمدخل فرعيّ مستقلّ، زيادة على كثرة الثغرات التي تعود في الغالب إمّا إلى كون الاستقراء ناقص غير مستوف للمعطيات بطبيعته وإمّا إلى النسيان أو إلى تصحيف النسّاخ الذين تعاملوا في بدايات عصر التدوين مع نصوص مرويّة لمّا تَكتَسِب بعد خصائص النصوص الخاضعة لقيود التدوين بالكتابة وما تستلزم من إحكام.

بقيت ملاحظة أخيرة يتعيّن الإدلاء بها قبل المرور إلى العنصر الموالي في هذ التحليل، ومُفادها أنّ التقويم موضوعيّ للمعاجم التراثية يجب أن يأخذ بعين الاعتبار وظيفة المعجم في بنية إنتاج المعرفة في الحقبة التاريخية التي وضع فيها في ضوء خصائص المستعمِل وخلفيته المعرفية. فالواضح من خلال الحمولة المعرفية للمداخل المعجميّة أن المعاجم التراثية موجّهة أساسا لنخبة ضيّقة، وكان واضعوها يفترضون أنّ قارئها مستوف لمعارف سابقة تشمل النحو والشعر والبيئة العربية التي احتضنت الوحي، فبدونها لن يتمكن من الإفادة منها بخلاف المعاجم الحديثة التي توضَع استجابة لمستعمل مُفترَض لا يقرأ المعجم بل يطلُب منه معلومة آملا بلوغ المراد في ظرف وجيز.

2. ترتيب الأفعال المزيدة في المعجم الجذري: تحليل النماذج

بخلاف معاجم اللغات الإلصاقيّة التي لها نظام صرفيّ قائم على إلصاق السوابق واللواحق مثل ما هو موجود في الإنجليزية والفرنسية والألمانية على سبيل المثال، حيث يكون الترتيب بحسب الجذوع، فإنّ حركة وضع المعاجم العربيّة دأبت معظمها، بتأثير من الخليل، على أن ترتّب على أساس الجذر الذي يقوم بمثابة عنوان لحقل دلالي-معجميّ. إنّ الميزة البارزة لهذا الترتيب أنه يتيح الحفاظ على وحدة الأسرة اللفظية المعجميّة، ذلک أن جميع المفردات المشتركة في الجذر والمختلفة باعتبار الصيغ، تلتئم في المقالة الشارحة للمدخل المعجميّ الذي عنوانه جذر. والظاهر أن معظم المعجميّين العرب عُنوا فقط بأساليب ترتيب الجذور أي بكيفيات تنظيم البنية الكبرى، ولم يحتفوا بالترتيب الداخليّ للمفردات التي تشترک في الجذر كما أشار إلى ذلک فارس الشدياق في النصّ الذي استهلَلْنا به هذه المقالة. ونقدّم أسفله مقتطفا من الصحاح للجوهريّ مادة: "ض ر ب"، ثم نُتبعه بمثالين لمعالجة المادة نفسها من المعجم الوسيط ومعجم كازيمرسكي بالتتابع لنوضح، في مرحلة أولى. تباين التعامل مع قضية ترتيب الأفعال المزيدة في المعاجم المنتقاة، ولنسجّل في المرحلة الثانية البواعث التي دعتنا إلى ترجيح كفة أسلوب ترتيب يستند إلى مسوّغات لسانية.

1. 1. ترتيب الصحاح

يتّضح من مقارنة ما أورده معجم الصحاح بما جاء في كتاب العين بخصوص مادة "ض ر ب" التطوّر الحاصل في العناية بالأفعال المشتقّة. فإذا كان **كتاب العين** قد اكتفى بذكر فعلين مزيدين من المجرّد "ضَرَب" وهما "أضرب" و"اضطرب"، فإنّ الجوهريّ في صحاحه أورد مادة أشفى وأكفى بخصوص الأفعال المزيدة.[14] فبعد أن فرغ من عرض المعلومات المتعلقة بالفعل المجرّد، وهي تسع معلومات يأتي إلى المزيد من ضرب فيرتّبه على النحو التالي:

أضرَب (أفعل) بمعانيها المختلفة [يورد لها ثلاثة معان]

ضارب (فاعل) بمعنى جالده و**ضارب** 2 بمعنى القراض، **تضارب** (تفاعل)، **اضطرب** (افتعل)، **استضرب** (استفعل اللازم).

لا يورد فعِل وفَعُل من **ضرَب**، ولا فعّل ويذكر مصدره **تضريب:** [والتضريب بين القوم: الإغراء: (مصدر **فعّل:** التفعيل)].

2. 2. ترتيب المعجم الوسيط

يستند **المعجم الوسيط** في ترتيبه الداخليّ للأفعال وما يتعلّق بها من مصادر إلى النظام العام التاليّ:

المجرّد: **فعَل، فعِل، فعُل.**

المزيد بحرف: **أفعل، فاعل، فعّل.**

المزيد بحرفين: **افتعل، انفعل، تفاعل، تفعّل، افعنلل** (ملحق الرباعيّ ومزيد الرباعيّ)، **افْعلّ.**

المزيد بثلاثة أحرف: **استفعل، افعوعل، افعالّ، افعوّل.**

الرباعي المجرد: **فَعْلَل**

مزيد الرباعي: **تفعلل**

ويقترح أن تنظم المادة المندرجة تحت الجذر **ض- ر-ب**، في ضوء الترتيب العام المحدّد على أساس عدد الزوائد وفق المنهج التاليّ:

---

[14] انظر: إسماعيل ابن حماد الجوهريّ، **تاج اللغة وصحاح العربيّة (الصحاح)**، نسخة مرتّبة ترتيبا ألفبائيا، مراجعة محمّد محمّد تامر، أنس محمّد الشاميّ وزكريا جابر أحمد (القاهرة: دار الحديث، 2009)، مادة ضرب، 674.

ضَرَب، **ضَرِب**، **ضرُب**، [سنعود إلى ترتيب الفعل المجرّد بحسب حركة العين لمناقشتها بالنظر إلى أهميتها في فهم ترتيب مُعيّن للأفعال المزيدة].

يرتّب المزيد على النحو الذي يبرزه الترقيم التاليّ:

1.**أضرَب** 2. **ضارب** 3. **ضرّب** 4. **اضطرب** 5. **تضارب** 6. **تضرّب** 7. **استضرب**.

2. 3. ترتيب معجم كازيمرسكي

يعتمد كازيمرسكي الرسم العربيّ في ترتيبه للجذور والمفردات التابعة لها في معجمه الجذريّ ويضع إزاءها شروحا باللغة الفرنسيّة مقتفيا ترتيب المستعربين للصيغ الفعليّة المزيدة وذلك كما هو مبيّن أسفله حيث تُسند للصيغة الصرفيّة هويّة عددية فيشار إلى الصيغة المجرّدة **فعل** بالصيغة الأولى وإلى **فعّل** بالصيغة الثانيّة وهكذا دواليك.

[**فَعَل**، **فَعِل**، **فَعُل**] 2. **فعّل** 3. **فاعل** 4. **أفعل** 5. **تفعّل** 6. **تفاعل** 7. **انفعل** 8. **افتعل**، 9، **افعلّ** 10. **استفعل**

11. **افعالّ** 12. **افعوعل** 13. **افعوّل**

الرباعيّ ومزيداته: **فعلل**، **تفعلل**، **افعنلل**، **افعلَلّ**.

بتطبيق هذا المنهج على المادة المنضوية تحت الجذر **ض- ر-ب** يخلص كازيمرسكي إلى ترتيب يلتزم به في جميع مداخل معجمه.

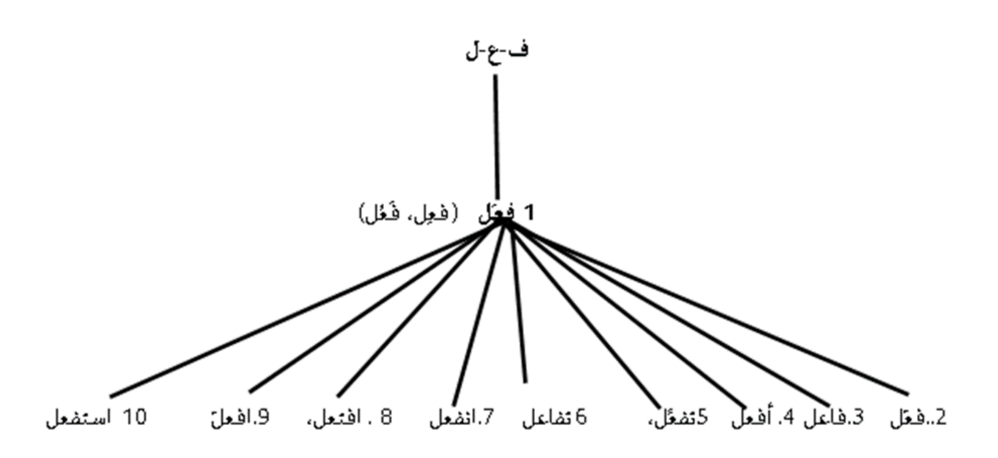
1. **ضرَب**، **ضرِب**، **ضَرُب**، [**ضُرِب** صيغة البناء للمجهول ونعدّها صورة تصريفية مُمَعجمة]

2. **ضرّب** 3. **ضارب** 4. **أضرب**، 6. **تضارب**، 8. **اضطرب** (افتعل)، 10، **استضرب**.

يُرجع المؤرّخون الترتيب المتبّع في كازيمرسكي وكتابات المستعربين، نحاة ولسانيّين ومعجميّين إلى المستعرب الهولنديّ توماس إيربنيوس (Tomas Erpenius) في كتابه *Grammatica Arabica* الذي ألّفه في مطلع القرن السابع عشر. ولا أستبعد أن يكون قد استقرّ لديه بإيعاز من شِهاب الدين أحمد بنقاسم الحَجْريّ أو الحجَريّ الملقّب بآفوقاي[15] اللغويّ والديبلوماسيّ الأندلسيّ المغربيّ. إذ يقال إن إيربِنيوس أخذ عنه علم اللغة العربيّة إبّان استضافته له في لَيْدن بالبلاد المنخفضة. ومهما يكن من

[15] لا تذكر المصادر تاريخ ولادته لكنه يرجح أنه ولد حوالي 1570 وتوفي سنة 1641 بتونس انظر ومن أشهر مؤلفاته كتاب ناصر الدين على القوم الكافرين وهو مختصر عنوان رحلة الشهاب إلى لقاء الأحباب.

أمر الملابسات التاريخية التي تكتنف نشأة هذا الترتيب وأثر عالم أندلسيّ-مغربيّ في بلورته، فإنّ مبرّراته النظريّة المضمرة هي ما يعنينا في المقام الأوّل. لكن قبل الشروع في عرض تفاصيل التعليل النظريّ نقترح التمثيل لهذا الترتيب في التشجير التالي حيث تبدو الأفعال المشتقّة منحدرة من جذع الفعل البسيط وليس من الجذر، خلافا لتصوّر دافيد كوهين[16] الذي يفترِض أنّ المشتقّات تنحدر كلّها من الجذر فيسوّي بذلك بين الفعل المجرّد والأفعال المزيدة بربطها جميعا، ربطا مباشرا، بالجذر.



2. 4. استنتاجات أولى

ما يَلفِت نظرنا، ونحن نقارن بين أساليب الترتيب في المعاجم الثلاثة، أنّ معجم الصحاح لم يورِد الصيغتين **فَعِل** و**فَعُل**، في مادة **ض-ر-ب**، بخلاف المعجم الوسيط ومعجم كازيرِمِسكي اللذين يذكران الصيغتين: [**ضَرِب** بمعنى"أصابه البرد أو غيره فضرّه. وضَرُبت يدُه جاد ضربها]. ويتفرّد كازيمرسكي في هذا الباب بإيراد صيغة **ضُرِب**، المبنية للمجهول. ويذكرها بمعناها المعجميّ الخاصّ (idiosyncratic) غير القياسيّ وليس التصريفيّ، يقال: ضُرِبت الأرضُ إذا كساها البَرَد. وبالإضافة إلى هذا نلاحظ أنّ المعاجم الثلاثة تشترك في تقديمها المجرّد على المزيد في الترتيب، غير أنها تختلف في بعض التفاصيل فالصحاح والوسيط يبدآن الترتيب بصيغة **أفعل**، ويحتفظان

[16] David Cohen, “Essais d’une analyse automatique de l’arabe”, *La Traduction Automatique* 2/3 (1961): 48-71.

بترتيب الخليل الذي يقدّم أفعل، في حين أنّ كازيمرسكي يختار ترتيب المشتقات وفق الترقيم المتبّع من قبل المستعربين وهو ترتيب يضع صيغة **أفعل** في الرتبة الرابعة فيصطلح على تسميتها بالصيغة الرابعة، وذلك كما هو معتاد في أدبيات المستعربين الذين يحيلون على الرقم التراتبيّ للصيغة، فالصيغة الأولى هي صيغة المجرّد بصرف النظر عن حركة العين وهكذا دواليك.

يُميط هذا التفصيل الضئيل اللثام عن تصورين مُضمرين ومختلفين للبنية الصرفيّة بين المعجم الوسيط، من جهة، ومعجم كازيمرسكي من جهة أخرى، وهما المعجمان اللذان يُولِيان اهتماما أكبر لمسألة الترتيب الداخليّ مقارنة بالصحاح وبالخليل. سنعدّ المقاربة الأولى التي يُفصح عنها بوضوح واضعو المعجم الوسيط مقاربة ترتّب على أساس عدد الزوائد في الكلمة، فتَتدرّج من الزيادة بحرف إلى تلك التي تكون بحرفين وهكذا دواليك. وطبيعي أن يقدّم الفعل المزيد بالهمزة، في هذا النحو من الترتيب على باقي الأفعال المزيدة بحكم أنّ الهمزة هي أوّل حروف الأبجديّة. يميل هذا النهج إلى إخضاع البنية الصغرى لنظام الترتيب الذي يحكم البنية الكبرى ويوظّف في حدود دنيا المعلومة المتعلّقة بالبنية الصرفيّة للأفعال في الترتيب بدليل أنّ المعجم الوسيط ينزّل همزة الوصل منزلة صرفيّة فيعاملها معاملة باقي الزوائد الاشتقاقيّة. لن نُفيض في انتقاد هذا الموقف وعيا منّا بأنّ أيّ انتقاد موجّه له انطلاقا من مقدّمات نظريّة بخصوص البنية الصرفيّة للغة العربيّة سيُعدّ انتقادا توجّهه مسبقات لا تلزم إلّا أصحابه، والأجدى أن يُنظر في مدى التزام واضعي هذا المعجم بهذه المنهجيّة في سائر المداخل لتقويم نجاعتها العملية، وهذه مسألة تحتاج إلى دراسة مستقلّة.

يقوم التصوّر الثاني، الذي بسطنا خُطاطته في التشجير أعلاه، على أساس توزيع الزوائد في المواقع المرصودة لاستقبال الزوائد الاشتقاقيّة في الصيغة الفعليّة الجامِعة التي يتعيّن على نظريّة صرفيّة أن تحدّد بنيتها. سنسعى، في الصفحات اللاحقة، إلى تزكية هذا الترتيب بالاعتماد على حجّتين: حجّة دلالية تصبّ في اتجاه ربط دلالة الصيغة الصرفيّة بالأدوار التي يوزّعها الفعل على موضوعاته (arguments). أمّا الحجّة الثانية فذات طبيعة صوريّة نجد صياغتها الأولى الناضجة في نظرية الصرف المستقلّ القطع على النحو الذي استقرّت عليه في جون مككارثي.[17] وسنبيّن أنّ هذا الترتيب

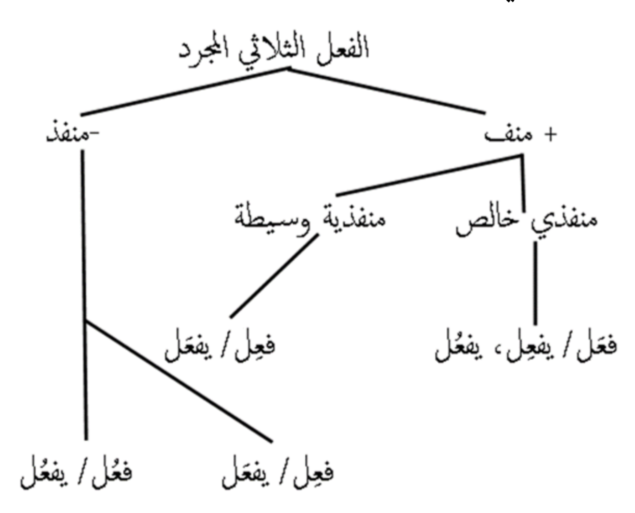
[17] John J. McCarthy, "*Formal Problems in Semitic Phonology and Morphology*", (Ph. D. diss. MIT. 1979); John J. McCarthy, "A Prosodic Theory of Nonconcatenative Morphology", *Linguistic Inquiry* 12 (1981): 373-418.

يعكس بوفاء، البنية الداخليّة لنظام الصرف الفعليّ ويتعيّن بالتالي السير على منواله في ترتيب المداخل الفرعيّة المنضوية تحت الجذر الواحد.

3. نحو ترتيب صيغ الأفعال المشتقّة على أسس لغويّة

3. 1. المعيار الدلاليّ

نعثر على النواة الأولى لمحاولات ترتيب الصيغ الفعليّة، خارج المعجم، وفق مبدأ لسانيّ، لدى المستعربَين الفرنسيَّين هنري فليش[18] وأندريه رومان،[19] وهو ترتيب سيتبنّاه كلّ من جون لوفينستام ومْحمّد كرسال في دراستهما للوظيفة الصرفيّة الاشتقاقيّة للتناوبات الصائتيّة في نظام الفعل في اللغة العربيّة.[20] يتميّز هذا الترتيب بكونه يقتصر على صيغ الفعل المجرّد الثلاثة وهي **فعَل** (المفتوح العين) و**فعِل** (مكسور العين) و**فعُل** (مضموم العين). يقدّم هنري فليش التصنيف الدلالي للفعل المجرّد بناء على حركة العين وأثرها في تحديد درجة تنفيذيّة الفاعِل الفعل، وذلك كما هو مبيّن في التشجير التالي:



[18] Henri Fleisch, *L'arabe classique*, *Esquisse d'une structure linguistique* (Beyrouth: Dar el-Machreq, 1968).

[19] André Roman, "*Etude de la phonologie et de la morphologie de la koinè arabe*", (Thèse de doctorat d'état, Université de Provence, 1983).

[20] انظر مزيدا من التفاصيل بالعربية بخصوص عملهما وتطبيقاته في محمد بلبول، **بنية الكلمة في اللغة العربيّة: تمثيلات ومبادئ**، سلسلة دراسات وبحوث لغوية، عدد 1 (الرباط: منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، 2015)، الفصل الثالث.

يتبيّن من التشجير أن هنري فليش يصنّف صيغ الفعل المجرّد على أساس دلاليّ وفق معيارين رئيسَيْن:

- معيار المنفذيّة
- معيار انتفاء المنفذيّة (اللّامنفذيّة): الفعل المُعيِّن لصفة (حيث الفاعل موصوف)

بعد ذلك يُفرّع الفعلَ المنفذيّ إلى:

أ) فِعل منفذيّ خالص: فَعَل/ يفعِل ويفعُل -في اللازم والمتعديّ-: (خرَج/يخرُج جلَس/ يجلِس ضرَب/ يضرِب، قتَل/يقتُل، قدَر/ يقدِرُ ويَقدُر)

ب) (قسم أوّل من فعِل/ يفعَل)، بمنفذيّة وسطى في اللازم والمتعديّ أيضا، كما في نحو (سمِع/يسمَع، سكر/ يسكر)

أمّا المُعيِّن لصفة فإنّه يتفرّع إلى قسمين:

أ) القسم الثانيّ

ب) من فعِل يفعَل الذي يعيّن صفة مثل حزِن/ يحزَن، وكبِر/ يكبَر

ت) فضلا عن فعُل/يفعُل باستثناء بصُر/ يبصُر وشعُر/ يشعُر

أما أندريه رومان[21] فينحو منحى فليش وكانتينو مع إدخال تعديل طفيف فيقترح أنّ الفعل الثلاثيّ يصنّف بحسب علاقة فاعله بالحدث إلى ثلاث طبقات تتمايز بحركة العين:

- المنفذيّة الخالصة **فعَل**
- المنفذيّة المتوسّطة **فعِل**
- الصيرورة إلى صفة عارضة كما في **فعِل** أو اكتساب صفة ملازمة كما في **فعُل**

تَكمُن مشكلةُ الاعتماد على المعيار الدلاليّ لترتيب الأفعال المزيدة في أنّ نتائجه تبقى تقريبية لأن دلالاتها الصناعية غير مطّردة بحكم أنّ الزوائد الاشتقاقيّة غير مستقرّة الدلالة ويصعب التنبؤّ بأثرها في الأفعال، وهي بهذا الاعتبار مختلفة عن الزوائد التصريفيّة التي تشهد وقائع اللغات على نسب اطّرادها العالية. ويترتّب عن هذه الخصيصة أنّ نماذج الصرف الاشتقاقيّ تشوبها الثغرات وتشكو في حالات كثيرة

[21] Roman, “*Etude de la phonologie*”.

من ضعف الإنتاجيّة (خذ على سبيل المثال لا الحصر غياب فعل *مرّض بمعنى التكثير). ومن ثمّ فإنّ تصنيف الصيغ تصنيفا دلاليا يحتاج إلى نظريّة دلاليّة بخصوص الدلالة الجهية-المُعجَميّة (aspect lexical) للأفعال تكون محطّ إجماع نسبيّ، تتيح قراءة دقيقة للدلالة في مستوى الصرف. ونظن أنّ الأعمال اللسانيّة في هذا الاتجاه غنية وكفيلة بتنوير السبيل في هذا الحقل من الدراسات، غير أنّ هذه الملاحظة لن تثنينا عن تقديم بعض الإشارات التي تفيد أنّ لائحة المستعربين تحتمل قراءة تُبيّن أن ترتيبها للصيغ محكوم دلاليا على نحو ما. ذلك أنّ لائحة الأفعال المزيدة تتصدّرها الصيغُ المزيدة المنفذيّة: الصيغة **الثانيّة** في ترتيب المستعربين (**فعَّل**) والصيغة **الثالثة** (فاعَل) والصيغة **الرابعة** (**أفعل**) باعتبار أنها تستلزم فاعلا تركيبيا يُراقب الحدث وغير متأثّر به. ثمّ تأتي بعدها الصيغ المزيدة التي تكون فواعلها متأثّرة بالحدث ومُعانِية له، كما في **انفعل وافتعل** و**تفعّل** (معنى المطاوعة)، وفي **افعلّ** (احمرّ واعورّ) و**استفعل** (استدام الشيءُ واستدان الرجلُ). أمّا الصيغ التي تأتي في الترتيب بعد الصيغة العاشرة: أي بعد **استفعل**، فلا تخرج أيضا عن كونها تدلّ إمّا على المطاوعة (**افعنلل** كما في نحو احرنجم) وإمّا على صيرورة التحوّل (**افعوعل**، **افعالل**...) حيث الفاعل متأثّر بالحدث. ومهما يكن من أمر، فالثابت أنّ الصيغ الفعلية المزيدة: المنفذيّة، بهيئاتها المختلفة التي تفيد التعدية والتكثير والمشاركة في الحدث، تسبق في الترتيب الصيغ المفيدة لصيرورة الانعكاس والمطاوعة، ممّا يوحي أنّه ترتيب توجّهه مقتضيات نحو منطقيّ ينظر في التوافق بين البنية الصرفيّة للصيغ المشتقّة وما يترتّب عنها من علاقات دلاليّة تربط الحمل وموضوعاته، وليس ترتيبا اعتباطيّا.

4. 2. المعيار الصرفيّ في تسويغ الترتيب

إن نحن سلّمنا بما يُفيد أنّ الأفعال المزيدة مأخوذة من أصل واحد هو الفعل المجرّد وأن لا وجود لعلاقة اشتقاق مباشر بينها، فينتج عن هذا أنّ ترتيب الأفعال المزيدة سيكون غيرَ موجّه بنظام تكوين الكلمة أي: نظام الاشتقاق الصرفيّ، فتصبح مسألة تقديم صيغة فعلية مزيدة على أخرى مسألة لا صلة لها بالنظام الصرفيّ للغة. وتكون محكومة باعتبارات منهجية متعلّقة بالصناعة المعجمية. أمّا القول بخلاف هذا، أي الزعم بأنّ الأفعال المزيدة لا ترتبط كلّها ارتباطا مباشرا بالفعل المجرّد فيترتَّب عنه أنّ ترتيب المشتقّات في المعجم، يجب أن يعكس نظام اشتغال الاشتقاق الصرفيّ انطلاقا من تصوّر واضح للتمثيلات الصرفيّة للجذوع وللزوائد ولقواعد التأليف فيما بينها. نجد التعبير الصوريّ عن هذا المنحى لدى جون مككارثي في أطروحته الشهيرة التي تبنّى فيها مبادئ الصواتة غير الخطية. يقوم جوهر التحليل في هذه الأطروحة على

فكرتين مُفادهما أن الأفعال المزيدة مولّدة صرفيا انطلاقا من صيغة جامعة تحتوي الفعل المجرّد الذي ينظر إليها كنواة لها قابلية التوسيع نحو الحيّز (الميدان) الأيمن ولا تمتد في اتجاه الحيّز الأيسر (بخلاف الأسماء). وهو حيّز التوليد الاشتقاقيّ الخاص بالأفعال. وتفيد الفكرة الثانية أنّ الصيغ هي أساسا قوالب مشكلة من مواقع ساكنية (صامتية) وحركية (صائتية): (س ح)، وليست متوالية من القطع أو الحروف (التصوّر المعجميّ السائد). ترتّبت عن هذا الإطار التحليلي/التمثيلي نتائج عديدة، أبرزها أنه أصبح بالإمكان تقليص عدد الصيغ في الأبواب الصرفيّة وحل مشكلة الحشو الصرفيّ، فكثرة الصيغ تعدّ مُعضلة كبيرة في الصرف العربيّ، إذ بدون إيجاد حلّ لها ستكون لدينا أوّليات صرفيّة (وهي الصيغ) كثيرة العدد، بمعنى أننا سنكون بصدد لوائح ضخمة من الصيغ (خمس عشرة صيغة بالنسبة للفعل ومشتقاته). المشكلة الثانية التي ستحلّها النظرية هي أنها ستتيح تنظيم السلاسل الاشتقاقيّة وفق معايير لسانيّة عامّة ويصبّ هذا في صالح الترتيب الاشتقاقيّ الذي يُنكر وجودَه التحليلُ البنيويّ المُستند إلى فكرة أنّ الكلمات في المعجم العربيّ والساميّ وليدة تقاطع جذر وصيغة وذلک كما سبق أن أوضحنا في التشجير أعلاه.

فحوى هذا الطرح أن جميع الأفعال تؤول إلى صيغة واحدة مكوّنة من نواة وتوسيعين اختياريين.، ويستند هذا إلى فلسفة نجدها حاضرة لدى المشتغلين بالتركيب في منحاه الصوريّ. مقوّمات هذه الفلسفة، التي وجّهت تصوُّر اللسانيّين للتصميم الأمثل للنحو، تتحدّد في الاقتصاد في العتاد والحدّ الأدنى من العمليات. فبما إنّ جميع التراكيب الجُمليّة يجب أن تردّ إلى بنية جُمليّة قاعدية تتشكل من نواة وتوسيعات (حيث تتشكل النواة من المواقع التابعة للحمل (رأس الجملة) أما التوسيعات فتؤول إلى المواقع غير الحَمْليّة: (موقع الابتداء ومواقع التوابع والملحقات) فإنّ الأمر نفسه يسري على الصيغة الفعلية إذ لا تخرج كذلک عن هذا التصميم: نواة وتوسيعين، وما يُحدّد الترتيب يعود إلى رتبة تفعيل الاختيارات التي يسمح بها التوسيعان. زد على هذا أن هذا الفرْض يجنّبنا كثيرا من المشاكل الناجمة عن التسليم بأن الصيغ تابعة لعدد الحروف، بما فيها من أصول وزوائد، ويدعونا إلى النظر إليها ككيانات مكوّنة من مواقع. وقد حدس الخليل ابن أحمد هذا حين فصّل الخليل معجمه على أساس فصله المنهجي بين مادة اللفظ وبين الأبنية التي حصرها باعتبار المواقع في ثلاثة أبنية: لا تقلّ عن ثلاثة مواقع ولا تزيد عن خمسة.

نعثر في الأدبيات الصرفية على صياغات عديدة لما يجب أن تكون عليه هذه الصيغة الجامعة سأقف عند الصيغة الأولى التي يقترحها جون مككارثي[22] ليس لأنها الأكثر ملاءمة لسياق الإشكال المطروح في هذه المقالة، فتُجلي فكرة أنّ لائحة ترتيب صيغ الفعل ليست سوى صورة "الماصدق" لما تُجمله الصيغة الجامعة.

ونُسند، تبعا لجون مككارثي[23] البنيةَ التاليّة للصيغة: الجامعة

[(({س / س ح})) س ح ([+ قطعة]) س ح س]

وهي صيغة مقيّدة بقاعدة لها وظيفة مِصفاة، تمنع توليد هيكل جذع معجميّ للفعل يتعاقب في بدايته مقطعان قصيران: [(س ح) س ح (...) س ح س]. ويشير الرمز **س**، في بنية للصيغة الجامعة، إلى المواقع التي تربط بالحرف الساكن

ح ← ø / س ح س ــــــ س ح س

(الصامِت)، أما الرمز **ح** فيشير إلى موقع الحركة (الصائِت) كما سبقت الإشارة.

تُتيح الصيغة الجامِعة استخلاصَ أربع طبقات اشتقاقيّة للفعل العربيّ:

• الطبقة الأولى مكوّنة من الصيغ المجرّدة **فعَل، فعِل، فَعُل** التي تشترك في الهيكل النواة، بموجب إهمال التوسيعين المحصورين بين الأقواس () في الصيغة وما يتضمّنان من اختيارات. (ويجوز ترتيبها على أساس مقياس المنفذيّة كما سبق أن رأينا سابقا).

• الطبقة الثانيّة مكوّنة بتفعيل موقع التوسيع الداخليّ ([+قطعة]) الذي يحتمل أن يربط بساكن أو بحركة، فيكون الحاصل: **فعّل** و**فاعل** و**أفعل** و**فعلل**، وتحقّق هذه الصيغ كلّها، بقدر معيّن، المنفذيّة. بمعنى آخر، تشترك كلّ هذه الصيّغ في الهيكل [س ح x س ح س] الذي يعدّ هيكلا منفذيّا بامتياز، وحيث يحدّد الرمز x. داخله موقع التوسيع الداخليّ ففي حالة **فعّل** و**أفعل** و**فعلل** يربط الموقع الغُفل (x)

[22] McCarthy, "*Formal Problems*".

[23] McCarthy, "*Formal Problems*".

بنغمة ساكنة ويربط في حالة **فاعل** بحركة من جنس حركة فاء الفعل فيحصل التمديد الحركي الذي يسمّى في الاصطلاح القديم ألفا.

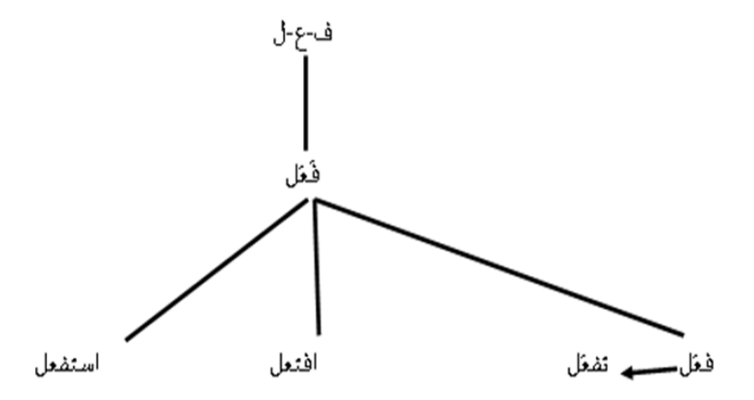
• هذه الهياكل غير تابعة لعدد أصول الجذر ممّا يعني إمكان تصوّر القالب الصرفيّ في استقلال عن حجم المادة المعجمية، ذلك أن هذا الهيكل يحتمل جذرا ثنائيّا وثلاثيّا أو رباعيّا، بدليل أن الأفعال الرباعيّة غير المزيدة مصوغة من الهيكل نفسه. وليس من باب المصادفة أن يكون الرباعيّ فعلا منفذيّا (علاجيا في اصطلاح القدماء) حيث يكون الفاعل مراقبا للحدث كما في نحو زلزل ولملم وكفكف وخصخص. وتعدّ الأفعال الرباعيّة إذن أفعالا منفذيّة على أساس خصيصة بنيوية تتمثل في الهيكل الذي تتقاسمه مع **أفعل** و**فعّل** و**فاعل**، ويؤكد هذا أنّها تكوّن طبقة متجانسة صوريّا ومعنويّا، يشهد على ذلك اشتراكها جميعا في حركة عين حرف المضارعة التي يكون معها مضموما ويكون مفتوحا في سائر الأبنية.

• وتعدّ هذه الطبقة أيضا أساس التكوين الإلصاقيّ إذ على أساسها نفعّل الاختيار س ح في التوسيع الخارجي في أقصى اليمين لنحصل على الصيغ الثلاث ذات الزيادة الخارجيّة:

• **تفعّل، تفاعل، تفعلل**

• ثم ترد الصيغ الضاربة في الانعكاس والمطاوعة بتفعيل الاختيار **س** في توسيع أقصى اليمين كذلك، لنحصل على الطبقة الثالثة التي يكون فاعلها متأثّرا بالحدث إما بالانعكاس أو بالانفعال.

• وهي: **انفعل** و **افتعل** و**استفعل** أي إلى حدود الصيغة 10. التي يُعدّ هيكلُها [س س ح س س ح س] أساسَ تكوينِ الصيغِ الضعيفة الإنتاجية من قبيل **افعوعل** و**افعَوّل**. ولمزيد من التوضيح، نقترح التخطيط المشجّر الذي يبرز الترتيب المستفاد من تفعيل قاعدة توليد الصيّغ الفعليّة على أساس الصيغة الفعلية الجامعة.



تُفصح الشجرة (5) عن البنية التنظيميّة العميقة لعلائق الاشتقاق في باب الفعل، وهي بنية قائمة على مبدأ ردّ جميع الأفعال المشتقّة إلى ثلاثة هياكل فرعية (تستوعبها الصيغة الجامعة المشار إليها)، وفي إطارها يتحدّد عدد المواقع الزمنية التي تستوجب الملء بحروف تحيل على أصوات (= قطعات الجذر، زوائد، حركات). فالهيكل الذي يوحّد الصيغ التي توجد في أقصى يمين الشجرة نورد صورته تحت(أ) وهو أساس أو أصل تكوين الأفعال بإلصاق التاء:

(أ) [**س ح س س ح س**]

أما الصيغ التي تشترك في الهيكل (ب)

(ب) [**س س ح س ح س**]

فتعدّ كلّها صيغا مزيدة غير إلصاقيّة مما يجعل تقديم افتعل عن انفعل أمرا لا يخلو من اعتباط، وإن كانت معطيات الدياكروني تؤيّد أن تاء الافتعال كانت سابقة في موقع البداية مثلها مثل نون الانفعال، قبل أن تُزحْلق إلى الموقع الثاني، ويقدم داوود عبده[24] أدلّة لغوية بناء على تحليله لقواعد المماثلة الصوتية في اللغة العربية (كما في اضطرب وازدهر)، تؤيّد صوابيّة التحليل الذي يردّ بنية افتعل إلى أصل تاريخيّ هو **اتفعل**. بقي أن نضيف شيئا بخصوص **افعلّ** ويرتبط بالإدغام الذي يقع في آخرها، فنقول إن التمثيل الصرفيّ الدقيق لهذه البنية هو **افْعَلَل** وليس **افعلّ** لأن الإدغام ناتج عن اللاحقة التصريفيّة التي تلحق الجذع وليس خاصيّة صرفيّة ملازمة للبنيات

[24] داوود عبده، "في القلب المكاني ووزن افتعل"، ضمن **دراسات في علم أصوات العربيّة** (الكويت: مؤسّسة الصباح، 1979).

الصرفيّة الأصول. ونظن أن صيغة **افعالّ** ما هي إلا بديل لهجي (ألومورف) لصيغة **افعلّ** بدليل أنها لم ترد فيما لم يأت منه **افعلّ**.

وتُبنى الصيغ التي تظهر تحت التفريع الأيسر للشجرة على أساس الهيكل (ج):

(ج) [**س س ح س س ح س**]

خاتمة

لقد انطلقنا في كتابة هذه الورقة من ملاحظة فارس الشدياق التي أثارت قضية ترتيب المفردات داخل البنية الشارحة في المعاجم العربيّة، وهي لا تشير سوى إلى عنصر من العناصر المُكوّنة لما اصطلحنا على تسميته بالبنية الصغرى للمعجم، وهي بمثابة البرنامج المعلوماتيّ الثابت الذي من المفترض أن يُلتزم ببنية عناصره في تحرير ترجمات سائر ألفاظ المعجم على نحو مطّرد، إذ أنّه يقوم مقام البصمة الجينيّة المحدّدة لنوعه ضمن الأجناس المعجميّة. والخلاصة الأولى التي توصّلنا إليها تشير إلى مفارقة تتمثل في كون المنجز المعجميّ العربيّ في عمومه، شغلته بالأساس قضايا البنية الكبرى المتعلّقة بأصول الترتيب العموديّ لمواد المتن أكثر من عنايته بإحكام البنية الصغرى وخلصنا إلى هذا الحكم على أساس قراءتنا لـ**كتاب العين** والمقارنة بين ترجماته للألفاظ وأعطينا مثالا يعزّز هذا الحكم.

تذهب الخلاصة الثانية إلى أنّ الترتيب المستخلَص من قاعدة الحشو المعجميّ التي اقترحها مككارثي في إطار نظرية الصرف المستقلّ القطع، تتيح تقسيم الصيغ الفعليّة إلى ثلاث طبقات على أساس تفعيليّ (prosodic) وتمكن من فصل الأفعال المزيدة التي لها بنية دمجية مثل (انفعل واستفعل وافتعل..) عن الأفعال لمزيدة التي لها بنية إلصاقيّة مثل (تَفعّل وتَفاعل وتَفَعْلل)، وتمكن القاعدة بفضل هذا من بناء علائق الاشتقاق في ضوء خصائص شكلية إجرائية واضحة تتيح تنظيما أكثر اتساقا للأفعال المزيدة بوصفها مداخل فرعية تابعة للبنية الصغرى، كما أنّا تنجح في ربط سلس للمشتقّات الاسمية بأفعالها المستعملة والمفترضة وهو ما نسعى لتبيانه في دراسة قيد الإنجاز. ولعمري إنّها غاية، من شأن العمل على تجسيدها في معاجم حديثة أن يطوّر أساليب تعليم وتعلّم العربية وأن يُعيد لها قوة بيانها وقدرتها على استيعاب الجديد من الأفكار والمفاهيم.

البيبليوغرافيا

أنيس، إبراهيم، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد. **المعجم الوسيط.** القاهرة: مجمع اللغة العربيّة، 2004.

بعلبكيّ، رمزيّ، منير، **فقه العربيّة المقارن: دراسات في أصوات العربيّة وصرفها ونحوها على ضوء اللغات الساميّة**. بيروت: دار العلم للملايين، 1999.

بلبول، محمد. **بنية الكلمة في اللغة العربيّة: تمثيلات ومبادئ**. سلسلة دراسات وبحوث لغوية، عدد 1. الرباط: منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، 2015.

الجوهريّ، إسماعيل ابن حماد. **تاج اللغة وصحاح العربيّة (الصحاح)**. نسخة مرتّبة ترتيبا ألفبائيا، مراجعة محمّد محمّد تامر، أنس محمّد الشاميّ، زكريا جابر أحمد. القاهرة: دار الحديث، 2009.

______. **تاج اللغة وصحاح العربيّة (الصحاح)**. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، 1990.

زيدان، جورجي. **تاريخ آداب اللغة العربية**. مراجعة وتعليق شوقي ضيف. القاهرة: دار الهلال، د.ت.

عبده، داوود. "في القلب المكاني ووزن افتعل". ضمن **دراسات في علم أصوات العربيّة**. الكويت: مؤسّسة الصباح، 1979.

الفراهيديّ، الخليل ابن أحمد. **كتاب العين**. تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. سلسلة المعاجم والفهارس. القاهرة: دار ومكتبة الهلال، النسخة الإلكترونية.

كزيمرسكي، بيبيرشتاين. **قاموس اللغتين العربية والفرانساوية**. بيروت: مكتبة لبنان، د.ت.

يعقوب، إميل. **المعاجم اللغوية الحديثة، بداءتها وتطوّرها**. بيروت: دار العلم للملايين، 1981.

Blachère, Régis. “El Gawhari et sa place dans l’évolution de la lexicographie Arabe”. In *Analecta*, 21-9. Damas: Institut français de Damas, 1975.

Cohen, David. “Essais d’une analyse automatique de l’arabe”. *La Traduction Automatique* 2/3 (1961): 48-71.

Dell, François. “*Les règles phonologiques tardives et la morphologie dérivationnelle du français*”. Ph.D. Diss., Massachusetts Institute of Technology, 1970.

Fleisch, Henri. *L’arabe classique*, *Esquisse d’une structure linguistique*. Beyrouth: Dar el-Machreq, 1968.

McCarthy, John J. “A Prosodic Theory of Nonconcatenative Morphology”. *Linguistic Inquiry* 12 (1981): 373-418.

______. “*Formal Problems in Semitic Phonology and Morphology*”. Ph. D. diss. MIT. 1979.

Melcuk, Igor A., Andr Clas & Alain Polgure. Introduction à la lexicologie explicative et combinatoire. Louvain-la Neuve: Éditions Duculot, 1995.

Roman, André. “*Etude de la phonologie et de la morphologie de la koinè arabe*”. Thèse de doctorat d’état, Université de Provence, 1983.

مجلة المناهل، العدد 104: 121-138

صناعة المعجم التاريخي للغة العربية

علي القاسمي
أستاذ باحث مختص في علم اللغة

تمهيد

يوجد حالياً مشروعان لإعداد معجمٍ تاريخيٍّ للغةِ العربيّة هما:

1. المعجم التاريخيُّ للغة العربية لاتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية

يضطلع بتصنيف هذا المعجم اتحادُ المجامعِ اللغويَّة العلميَّة العربيَّة.[1] ومقرُّ هذا الاتحاد في القاهرة،[2] وكان رئيسه رئيسَ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، عندما بدأ العمل في المعجم. وقد عقد المجلس العلمي لهذا المعجم اجتماعات كثيرة ومؤتمرات وندوات عديدة منذ سنة 2004.

وفي ندوة الشارقة التي عقدها اتحاد المجامع العربية حول هذا المعجم سنة 2006، تبرّع بنفقات المشروع كاملةً الشيخ الدكتور سلطان القاسمي، حاكم الشارقة في دولة الإمارات العربية المتحدة. وتتخذ صناعة هذا المعجم من مجمع اللغة العربية بالشارقة مقراً للتخطيط والتنفيذ. ويشارك في التحرير خبراء من المجامع العربية المختلفة. ويشرف على التنفيذ العالم الجزائري الدكتور محمد محمد المستغانمي الأمين العام لمجمع اللغة العربية بالشارقة. وقد صدرت من هذا المعجم ثمانية مجلدات ورقية سنة 2020.[3]

وكنتُ شخصيا قد وضعتُ مشروع خطَّة تأليف هذا المعجم بطلبٍ من لجنة المعجم في اتحاد المجامع آنذاك، وقدّمتها في ندوة الشارقة المذكورة، ثمَّ نوقشت في

---

[1] طبقاً للنظام الأساسي لهذا الاتحاد الذي تأسس سنة 1971، "يتألف من المجامع الثلاثة في دمشق والقاهرة وبغداد، وكلِّ مجمع لغوي علمي تنشئه دولة عربية مستقلة، ويوافق مجلس الاتحاد على قبوله". ويتكون مجلسه السنوي من مندوبَين لكل مجمع، وينتخَب رئيسه لأربع سنوات قابلة للتجديد. وكان قد اتخذ قراراً بتأليف "المعجم التاريخي للغة العربية" في القرن الماضي ولكنه تأجل لقلة الموارد المالية والبشرية. يُنظر:

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D8%AA%D8%AD%D8%A7%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9_%D8%A7%D9%84%D9%84%D8%BA%D9%88%D9%8A%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85%D9%8A%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9، على الشابكة. شوهد يوم 2021/6/12.

[2] تبرع ببناء مقر الاتحاد في مدينة السادس من أكتوبر في القاهرة الشيخ الدكتور سلطان بن محمد القاسمي، حاكم الشارقة ضمن تبرعه بتكاليف مشروع المعجم التاريخي للغة العربية.

[3] للاطلاع على تفاصيل أكثر عن المعجم، يُنظر موقع "مجمع اللغة العربية بالشارقة" على الشابكة.

المجلس العلمي للمعجم في اجتماعات عديدة، وأُقِرَّت، ونُشرت في بيروت سنة 2014 بكتاب مستقل عنوانه **صناعة المعجم التاريخي للغة العربية.**[4]

2. معجم الدوحة التاريخي للغة العربية

حصل الدكتور عزمي بشارة، المدير العام لمركز الأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة على موافقة دولة قطر على تبني مشروع هذا المعجم سنة 2012. وعقد المركز عدة ندوات ولقاءات للتحضير من أجل الاستعداد للمشروع الذي بدأ العمل فيه في شهر أيار/مايو سنة 2013. وعُيِّنَ العالِم المغربي الدكتور عز الدين بوشيخي مديراً تنفيذياً للمشروع. ولهذا المعجم مجلسٌ علميٌّ مؤلَّف من 24 لسانياً ومعجمياً من جميع البلدان العربية. وأنا أُسعد وأتشرف بعضوية هذا المجلس الذي يجتمع مرتَين في العام. وقد جمعت الهيئة التنفيذية للمعجم توصيات المجلس العلمي في **الدليل المعياري للمعالجة والتحرير** الذي وزِّع على 300 من المعالجين والمحرِّرين من جميع البلدان العربية، للاسترشاد به في إعداد المعجم، بعد أن خضعوا لدورات تدريبية قصيرة.

وقد أطلَق معجم الدوحة التاريخي للغة العربية منصته على الشابكة وعنوانها **معجم الدوحة التاريخي للغة العربية.**[5] ويستطيع الباحث أن يطلع فيها على مقدمة المعجم، وأسماء المشاركين في صناعته، وقرارات المجلس العلمي، وكذلك يستطيع البحث في مدونة المعجم، أو في مداخل المعجم نفسه. والمعجم في تحديثٍ مستمرّ، وموقعه ينمو باستمرار لأنَّ العمل فيه لم ينتهِ.

تعريف المعجم

يعرِّف **المعجمُ الوسيط** لمجمع اللغة العربية في القاهرة، كلمة "المعجم" على الوجه الآتي:

"المُعْجَمُ: ديوانٌ لمفردات اللغة مُرَتَّبٌ على حروف المعجم".

ويعرِّفه **معجم اللغة العربية المعاصرة** على الوجه الآتي: "معجم: قاموس، كتابٌ يضمُّ مفرداتٍ لغويَّةً، مرتَّبة ترتيبًا معيَّنًا، وشرحًا لهذهِ المفردات أو ذكر ما يقابلها بلغة أخرى".

---

[4] علي القاسمي، **صناعة المعجم التاريخي للغة العربية** (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2014).

[5] https://dohadictionary.org

ولا تخرج بقية تعريفات كلمة "معجم" في المعاجم العربية الأخرى عن مدار هاذيْن التعريفيْن.

بيدَ أني أرى أن هذه التعريفات ليست جامعة ولا مانعة. فهي تعرّف نوعاً واحداً من المعاجم ذلك هو المعجمُ اللغويُّ الأحاديُّ اللغةِ أو الثنائيُّ اللغة. فهذه التعريفات لا تعرِّف كلمةَ "معجم" في مختلف استعمالاتها، مثل "معجم الأحاديث النبوية"، و"معجم الاستشهادات"، و"معجم الأفلام السينمائية"، و"معجم سويسرا التاريخي"، و"معجم الأعلام"، إلخ. أضف إلى ذلك أنَّ إصرارَ تلك التعريفات على أن تكون مداخل المعجم على شكل "مفردات" يخالف الواقع، لأنَّ مداخل المعاجم، حتّى المعجم اللغوي منها، قد تكون مفرداتٍ أو حروفاً، أو رموزاً، أو تعبيراتٍ اصطلاحيةً، أو أسماءً مكونةً من أكثر من مفردة، مثل: الباء، على قدم وساق، المملكة الأردنية الهاشمية، إلخ.

ولكي يكون تعريفُ (المعجم) جامعاً مانعاً، اقترحتُ على المؤتمر العالمي الخامس للجمعية المعجمية الأوربية الذي انعقد في جامعة تمبره، في فنلندا سنة 1992، التعريف الآتي الذي نال القبول: "المعجم هو كتابٌ يحتوي على ألفاظٍ منتقاة، تُرتَّبُ عادةً وفق نظامٍ معيَّن، مع معلوماتٍ ذات علاقةٍ بها، باللغة نفسها أو بلغةٍ أخرى".[6]

تعريف المعجم التاريخي

"المعجمُ التاريخيُّ هو نوع من المعاجم، في "شكلِ كتابٍ" يشتمل على ألفاظٍ مرتَّبة، يرمي إلى تزويد القارئ بمعلوماتٍ عن تاريخ تغيّر تلك الألفاظ وتطوّرها: مبنىً ومعنىً واستعمالاً، منذ أقدم ظهورٍ مسجَّلٍ لها حتى يومنا هذا".

وهذا التعريف يحتاج إلى إيضاحاتٍ عديدة، وهي بإيجاز:

أولاً، عندما نقول إنَّ المعجم التاريخي **كتابٌ**، فما المقصود بكلمة **كتاب**؟ إنَّ كلمةَ **كتابٍ** مطلقة، تعني جميعَ أنواع الكتاب: المخطوط، والمطبوع، والمحوسب. والمخطوط على أنواعٍ كذلك؛ فمنه ما هو منقوشٌ على حجر، أو مخطوطٌ على جلد، أو على البردي، أو على الورق. وأمّا الكتاب المطبوع فهو مطبوع بآلات الطباعة على

[6] Ali M. Al-Kasimi, "Is the Dictionary of Quotations a Dictionary", in *EURALEX'92 Proceedings*, Papers submitted to the 5th EURALEX International Congress on Lexicography in Tampere, Finland, ed. Hannu Tommola et al. vol. II (Tempere: University of Tempere, 1992), 573-80.

الورق عادة. وأمّا الكتاب المحوسب، فهو الكتاب الذي توفِّره الأجهزة الحاسوبية على اختلافها: الحاسوب، الشابكة، الهاتف المتصل بالشابكة، إلخ.

ثانياً، وصفنا مداخل المعجم بأنها ألفاظٌ "مرتَّبة" ولم نحدِّد نوعَ هذا الترتيب، كما جاء في **المعجم الوسيط** لمجمع اللغة العربية بالقاهرة الذي قال: مرتَّبة "على حروف المعجم"، لأن ترتيب الألفاظ بالمعاجم قد يكون عشوائياً، أو الفبائياً، أو أبجدياً، أو منطقياً، أو تاريخياً، إلخ.[7]

ثالثاً، عندما نقول إنَّ المعجم التاريخيَّ يزوّد القارئَ "بتاريخ الألفاظ"، ما الذي نقصده بكلمة "تاريخ"؟ هل هو "تاريخ الإخباريِّين القدماء" الذي يسرد الحوادث فقط ويحدِّد السنوات أو العصور التي وقعت فيها؟ أم أننا نقصد "التاريخ العلمي الحديث"، الذي يبين الظروف الاجتماعية والاقتصادية وغيرها التـي أدت إلى وقوع الأحداث وقادت إليها، ويَذكر القوانين الكونية التي تحكمت فيها، بحيث إذا وُجدت مثل تلك الظروف في المستقبل، فإنَّها تؤدي إلى وقوع مِثلِ تلك الأحداث. وهذه فائدة علم التاريخ، كما يخبرنا ابن خلدون في مقدِّمته،[8] ويفرّق المفكر عبد الله العروي بين "الأراخ" الذي يسرد الأحداث ويذكر السنوات التي وقعت فيها، وبين "المؤرِّخ" الذي يعلِّل الأحداث، ويورد الأسباب التي أدت إليها، والقوانين الكونية التي هيمنت عليها، والنتائج التي تمخّضت عنها.[9] وهذا ينطبق على تاريخ التغيُّر أو التطوُّر الذي يصيب الألفاظ، مبنىً ومعنىً واستعمالاً.

رابعاً، لماذا قلنا إنَّ المعجم التاريخي يُعنى بتاريخ الألفاظ، ولم نقل إنه يُعنى بتاريخ المفردات؟

اللغة في الأصل منطوقة، وأمّا الكتابة فهي ليست لغة وإنَّما رسمٌ للغة المنطوقة. وثمّة لغاتٌ كثيرةٌ ليست مكتوبة لحدِّ الآن. ولهذا عندما نقول مفردة فهي التي تتكون من لفظ منطوق أو مكتوب يحدّه في أوله وآخره فراغان. ولكن اللفظ قد يكون مفردا مكوناً من مفردة واحدة وقد يكون مركباً أو معقَّداً يشتمل على أكثر من مفردة، مثل التعبير الاصطلاحي "على قدم وساق". وفي المعجم، نجد بعض المداخل

[7] علي القاسمي، **المعجمية العربية بين النظرية والتطبيق** (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2003)، فصل الترتيب في المعجم، 48-65.

[8] يقول ابن خلدون عن التاريخ: "وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يُعدّ في علومها وخليق". يُنظر: عبد الرحمن ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق عبد السلام الشدادي، الجزء الأول (الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005)، 6.

[9] عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ** (الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي. 2012)، 44. يُلاحظ كيف أن هذا المفكر العبقري اشتق كلمة "أرّاخ" على وزن فعّال الذي يُستعمل لتسمية أصحاب الحرف اليدوية البسيطة، مثل كنّاس، زبّال، حمّال، على حين أن "مؤرِّخ" هو على وزن (مُفَعِّل) الذي يُستعمل لأصحاب الأعمال الفكرية، مثل: مُفكر، مُدَبِّر، مُنَسّق.

التي تتكوّن من لفظٍ واحدٍ أو أكثر. ولهذا نقول إن المعجم يشتمل على ألفاظ وليس مفردات.

خامساً، ذكرنا التغيُّر والتطوُّر، والفلاسفة يفرّقون بينهما. فالتغيُّر هو تحوُّل أو تبدُّل، أي أن يصبح الشيء على غير ما كان عليه. وهذا التغيُّر قد يكون إلى الأسوأ أو الى الأفضل. فإذا كان التغيُّر سلبياً يسمّيه الفلاسفة بالفساد، وإذا كان إيجابياً يسمّونه بالتطوُّر.

و"التغيُّر من طبيعة الأشياء، ودوام الحالِ من المُحال" كما في القول العربي السائر.

سادساً، قلنا إنَّ المعجم التاريخي يزوّد القارئَ بـ"معلومات عن تاريخ الالفاظ: مبنى ومعنى واستعمالاً". فمبنى اللفظ هو الشكل الخارجي لأيِّ لفظ. ويتمظهر هذا الشكل الخارجي بطريقتين:

أ. **النطق** الذي هو عرضةٌ للتغيُّر والتطوُّر، بمرور الزمن، لأسبابٍ متعددةٍ وطبقاً لقوانينَ صَوتيةٍ. وأسباب التغيُّر الصوتي إمّا اجتماعيةٌ كالاختلاط بين مجموعتَين بشريتَين ناطقتَين بلغتَين مختلفتَين أو لهجتَين متباينتَين، وإمّا لسانيةٌ تعودُ إلى النظام الصوتيِّ للغة نفسها، كالمماثلة (الإدغام) أو المخالفة أو لإعادة التوازن، أو غير ذلك.

ب. **الإملاء**، أي كتابة اللفظ التي هي عرضة للتغيّر والتطوُّر بمرور الزمن، لأسباب متعددة وطبقاً لقوانين كتابية. فالكتابة العربية بدأت قبل الإسلام بعقود قليلة، وهي خالية من التنقيط (الذي يفرّق بين الباء والتاء الثاء والياء) وخالية من الشكل (الحركات) وخالية من بعض الحروف كالألف الطويلة)، وقد أُضيفت هذه العناصر الكتابية بمرور الزمن وفي أماكن مختلفة. فكلمة (الرَّحْمان) تُكتَبُ كاملة في المغرب العربيِّ، وتُكتَب ناقصةً (الرَّحمن) في المشرق العربيِّ.

سابعاً، أمّا التغيُّر في معنى الألفاظ، فيجري عبر الزمان والمكان كذلك لأسبابٍ لسانيةٍ أو اجتماعية. ومن أبرز أسباب التغيُّر الدلالي وسائل تنمية اللغة، كالتوليد والاقتراض.

فالتوليد هو وضع لفظٍ جديدٍ من عناصر اللغة ذاتها للتعبير عن مفهوم أو معنى أو شيء جديد، وذلك باستعمال المجاز أو الاشتقاق.

المجاز هو استعمال لفظٍ وضعً لمعنىً معيَّنٍ، في التعبير عن معنىً آخر، مثل استعمال كلمة "قطار" التي كانت تعني قافلة الإبل، للتعبير عن وسيلة النقل الحديثة، القطار البخاري أو الكهربائي).

أمّا الاشتقاق (توليد لفظ جديد من أصل لغوي أو أكثر للتعبير عن مفهوم جديد، مثل توليد الاسم "حاسوب" على وزن "فاعول" من الجذر "ح س ب".

والاقتراض يعني أخذَ اللفظِ المطلوب من لغةٍ أخرى للتعبير عن معنى جديد. وهنا يسجّل المعجم التاريخي تاريخ اقتراض اللفظ الجديد، ويحدِّد اللغة التي اقتُرض منها اللفظ مباشرة أو عبر لغة أخرى، ويبيِّن التغيُّرات الدلالية والنطقية التي تعرَّض لها عبر مسيرته حتى وصوله إلى لغتنا.

وتكمن الدواعي لتنمية اللغة بالمجاز والاشتقاق والاقتراض، في حقيقة أنَّ أصوات اللغة محدودة، والألفاظ التي تتكون منها متناهية؛ على حين أن المعاني لا محدودة والمفاهيم تتكاثر بتطوُّر المعرفة بصورة لا متناهية.

ثامناً، قلنا إنَّ المعجم التاريخي يُعنى بتاريخ استعمال الألفاظ. والاستعمال، هنا، يعني كيفية استعمال اللفظ في اشتقاقاته وجمعه والنسبة إليه وتضامّه إلى ألفاظ أخرى. فقد يُستعمَل اللفظ أولاً في صيغة الاسم ثم يُشتَقُّ منه فعلٌ، مثل (العين) التي اشتُق منها الفعل (عاين)؛ أو بالعكس، فيوجد الفعل أولاً، مثل (كتَبَ) ويُشتَقُّ منه اسم المكان (مَكتَب).

وقد يُستعمل الاسم في تركيبٍ إضافي مثل (عدم الانحياز) و (غير مباشر) أو في تعبير اصطلاحيٍّ، مثل كلمة (أب) في التعبير "جاءوا على بكرة أبيهم"، التي لا تعني والد، بل يعني التعبير كله: جميعَهم. ومن الأمثلة على تغيّر الاستعمال جمع "مدير" من "مديرين" إلى "مدراء" كذلك. فمدير مشتق من الفعل الرباعي "أدار" وحقُّه أن يكون جمعُه "مديرين". ولكن كثيراً من المثقفين جمعوه على غرار "أمير – أمراء، وزير – وزراء، سفير – سفراء"، فقالوا "مدير – مدراء" وهذا الاستعمال موجود في الكتب والصحف. وعلى المعجم التاريخي أن يسجّل ذلك الاستعمال، ويضيف ملاحظة عن انتشاره عن طريق السهو.

تاسعاً، قلنا إنَّ المعجم التاريخي يتناول تغيُّرَ الألفاظ منذ أقدم تسجيل لها حتى يومنا هذا، لأن الألفاظ، عادة، لا تُسجّل حال توليدها أو اقتراضها من لغة أخرى، بل يتداولها الناطقون باللغة شفوياً مدَّة من الزمن، تطول أو تقصر، قبل أن تُسجّل

كتَابةً. والتاريخُ العلميُّ هو الذي يعتمد على مصادر ووثائق مكتوبة، ولهذا شاعت فكرةٌ أدلى بها عالمُ السومريّات الروسي الأمريكي صموئيل كريمر هي: **التاريخ العلمي يبدأ من سومر**، حيث اختُرِعت الكتابة.[10]

خطوات تصنيف المعجم التاريخي

يلخِّص ابنُ منظور (630-711هـ) خطواتِ تصنيفِ المعجم بخطوتَين رئيستَين هما: الجمع والوضع، أي جمع المادة اللغوية، ووضع المعجم. فيقول في النقد المعجمي: "أما مَن أحسن جمعه، فإنه لم يُحسن وضعه؛ وأما مَن أجاد وضعه، فإنه لم يُجِد جمعه؛ فلم يُفِد حسنُ الجمعِ مع إساءةِ الوضع، ولا نفعَتْ إجادةُ الوضعِ مع رداءةِ الجمعِ".[11]

أمّا نحنُّ فنطبّقُ قول ابن منظور البليغ على تصنيف المعجمِ التاريخيِّ، ونفصِّله بالخطوات التالية:

أولاً، معرفةُ أهدافِ المعجم،
ثانياً، تحديدُ نطاقِ المعجمِ، تاريخيّاً وجغرافيّاً وموضوعيّاً،
ثالثاً، إعدادُ قائمةٍ بالمصادر والمراجع الموثَّقة،
رابعاً، إنشاء ُمدوَّنةٍ نصِّيةٍ (محوسبةٍ في عصرنا هذا)،
خامسا، تكوينُ قاعدةِ شواهدَ موثَّقةٍ على مداخل المعجم،
سادساً، تحريرُ موادِ المعجم،
سابعاً، ترتيبُ المداخل،
ثامناً، كتابةُ المقدمة، وذكرُ المصادر والمراجع.
تاسعاً، إدراج أسماء جميع المشاركين في إعداد المعجم.
عاشراً، نشر المعجم.
وسنقدّم شرحا موجزاً لكلِّ خطوةٍ من هذه الخطوات الرئيسة فيما يأتي:

أولاً. أهداف المعجم

لكلِّ نوعٍ من المعاجم أنواع. فإذا كان المعجم التاريخي نوعاً من المعاجم، فإنَّه بدوره يُصبح جنساً له أنواعٌ عديدة. فمن الممكن أن نصنِّف معجماً تاريخياً للصغار، ومعجماً تاريخياً آخر للكبار. كما في وسعنا أن نؤلِّف معجماً تاريخياً لأبناء

[10] صموئيل كريمر. **من ألواح سومر**، ترجمة طه باقر (بغداد-القاهرة: مكتبة المثنى ومؤسسة الخانجي، 1956)، توطئة المؤلّف، 14-18.

[11] ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، د.ت.)، مقدمة المعجم، 7. (وضعت في هذه الطبعة مقدمة صاحب الجوائب وكتب تحتها 17 رجب المعظم 1300).

اللغة، ومعجماً تاريخياً لأبناء اللغات الأخرى. وهناك معاجمُ تاريخيَّةٌ متخصصةٌ مثل معجم تاريخي للكيمياء يبيّن تاريخ تطور المصطلحات الكيمائية ومفاهيمها، وثمّة معاجم تاريخية للهجات، كاللهجة الأمريكية مثلاً، إضافة إلى المعاجم التاريخية للغة الفصيحة وهكذا.

وعندما يحدِّد المعجميُّ أهدافه، فإنَّ المعجم يختلف طبقاً لها، من حيثُ اللغةُ والأسلوبُ والنطاقُ ووسائلُ الإيضاحِ، وغيرُ ذلك.

وفي مشروعَي المعجمِ التاريخيِّ للغة العربية بالشارقة والدوحة، فإنَّ الهدف هو تصنيفُ معجمٍ تاريخيٍّ عامٍّ، لفائدةِ الباحثين العرب وأبناءِ اللغات الأخرى الذين يعرفون العربية؛ يعرضُ تاريخَ اللغةِ العربيةِ الفصيحة وليس اللهجات، لأنَّ الفصيحة هي وسيلةُ التواصلِ بين العرب والمسلمين في مختلف ديارهم، وهي وسيلةُ حفظِ تراثهم وثقافتِهم العربية الإسلامية المشتركة.

ثانياً. تحديدُ نطاق المعجم، جغرافياً وتاريخياً وموضوعياً

يتناول المعجمُ التاريخيُّ للغةِ العربية، اللغةَ المستعملةَ لا في شبه جزيرة العرب فحسب، بل كذلك في جميع الأصقاع التي ينتشر فيها العربُ في الأقطار العربية حالياً،[12] وفي الأندلس، وفي البلدان الإفريقية والآسيوية التي استُعملت فيها العربية لغةً رسميةً أو لغةَ ثقافة؛ وهذا ينطبق على أمريكا حيث ظهر فيها شعر المهجر. وما تزال اللغة العربية تستعمَل في كثير من الأقطار الإفريقية والآسيوية لغةَ ثقافةٍ، حيث تصدرُ دورياتٌ باللغة العربية. وهكذا توجد في هذه الدوريات كلماتٌ عربيةٌ خاصة بتلك الأقطار. وعلى المعجم إدخالُها في مواده، مع الإشارة إلى أماكن استعمالها والعصر الذي استُعمِلت فيه.

أمّا عصورُ اللغة فالمقصود بذلك، تقسيم الزمن الذي استُعملت فيه اللغة العربية إلى عصورٍ محدَّدةِ التاريخ. ولا يتم التقسيم اعتباطاً، بل طبقاً لمعاييرَ معينةٍ، أهمُّها الأحداث التاريخية التي تركت أثراً في الاستعمال اللغوي. فمثلاً ظهور الإسلام، أدى إلى دخولِ مفاهيمَ جديدةٍ في اللغة العربية، واستعمالِ كلمات موجودة سابقاً للتعبير عن مفاهيمَ ومعانٍ جديدةٍ، كألفاظ: الصلاة، والزكاة، والحجِّ، والزواج، إلخ.

[12] تضم جامعة الدول العربية 22 قطراً، ثلاثة منها لا يتحدث غالبية أهلها اللغة العربية، ولكن العربية لغة رسمية فيها وهي: الصومال، جيبوتي، وجزر القمر. وثمة ثلاثة أقطار أخرى ليست أعضاء في جامعة الدول العربية، ولكن غالبية سكانها يعرفون العربية ويستعملونها لغة تواصل مشترك في البلاد، وهي تشاد، أرتيريا، جنوب السودان.

وإذا كانت اللغات العالمية كالإنجليزية والفرنسية والألمانية الفصيحة لا يتعدى عمرها بضعة قرون، فإن "اللغةَ العربية أقدمُ من أيِّ تاريخ"، كما يقول المستشرقون. وقد أصبح مقبولاً تقسيم استعمال اللغة العربية إلى خمسة عصور هي:

1. **العصر الجاهلي**: يبدأ قبل الإسلام بقرونٍ عديدة إلى انتشار الإسلام سنة 1هـ/622م.

2. **العصر الإسلامي**: من سنة 1هـ/611م إلى سقوط الدولة الأموية سنة 132هـ/750م.

3. **العصر العباسي**: من بداية دولة بني العباس سنة 132هـ/750م إلى سقوط بغداد سنة 656هـ/1258م.

4. **العصر الوسيط** (ويسميه بعضهم بعصر الانحطاط): من سقوط بغداد سنة 656هـ/1258م إلى بداية عصر النهضة العربية حوالي سنة 1220هـ/1805.

5. **العصر الحديث**: من بداية عصر النهضة العربية الحديثة حوالي سنة 1220هـ/1805م إلى اليوم.

وهذا التقسيم لمجّرد البحث، لأن اللغة مثل مجرى مائي لا يقسَّم بحدود جغرافية أو سياسية، فهي متصلة مستمرة حتى سباتها أو اندثارها.

أما المواضيع التي تُدرَس لاستخلاصِ مادَّةِ المعجم التاريخي منها، فينبغي أن تتَّصفَ بالشمولية، فلا تقتصر على مجالٍ محدَّد. ينبغي أن تكون جميعُ المجالاتِ الأدبيةِ والعلمية والفنية ممثلةً فيها بحيث تتناول لغةَ الدين (القرآن والحديث والفقه، إلخ، والأديان الأخرى)، ولغة العلوم النظرية والتطبيقية (الرياضيات، الكيمياء، الفيزياء، الطب، الزراعة، وعلم الحاسوب، إلخ.)، ولغة الفنون والألعاب الرياضية (الرسم، والنحت، والغناء، والموسيقى، إلخ.)، وهكذا. ومن الممكن تحديدُ نسبةِ كلِّ مجال من هذه المجالات في المصادر والمراجع، باستعمال علم الإحصاء، لمعرفة نسبة المادة اللغوية لكل مجال من المجالات في مجموع اللغة. وإحصائيات المدونةِ العامة الشاملة، تزودنا بتلك النِّسَبِ المطلوبة.

ثالثاً. إعدادُ قائمةٍ موثَّقةٍ بالمصادر والمراجع

المصادرُ الموثَّقة هي النصوص المكتوبة (بما فيها النصوص المنقوشة والمخطوطة طبعاً)، مع اسم مؤلّفها، وتاريخِ وفاته أو تاريخ تدوينها، واسمِ محقِّقها إذا

كانت قد خضعت للتحقيق، واسمِ مترجمها إذا كانت مترجمةً من لغة أخرى، ومكانِ نشرها، وتاريخه، واسمِ الناشر. وهذه النصوص تُسمّى بالمصادر الرئيسة، أمّا المعاجم وأضرابها فتسمى بالمصادر الثانوية، لأننا لا نريد أن يكون المعجم التاريخي منقولاً من معاجم أخرى مع تشذيبٍ وتعديل وترتيب، بل نريده عملاً علميّاً يعتمد على النصوص وسياقاتها، وكيف تتطوَّر اللغة من عصرٍ إلى عصر.

وتشمل المصادرُ الرئيسة كذلك النقوشَ قبل الإسلام، والبردياتِ في صدر الإسلام، والمخطوطاتِ في عصر الورق، لا سيَّما المحقَّقةُ والمنشورةُ نشراً جيداً، والنصوصُ من جميع الأنواعِ: الورقيةِ، والإذاعيةِ، والتلفزية، والحاسوبية، والشابكية، الموضوعةِ منها والمترجمة.

رابعاً. إنشاءُ مدوَّنةٍ نصيَّة محوسبَة

تعني المدونةُ مجموعةً من النصوص المكتوبة التي يستطيع اللسانيُّ دراستَها وتحليلها لاستخلاص قواعدِ اللغة منها، كما في وسعِ المعجميِّ الاستفادةُ منها في الوقوف على معاني الألفاظ في سياقاتها، وعلى تطوُّرها مبنى ومعنى واستعمالاً.

ولا أغالي إذا قلتُ إنَّ علماءَ اللغة العربَ الأوائل، هم أوَّلُ من استخدمَ المدوَّنات اليدوية التي جمعوا نصوصها من العرب الفصحاء في البادية، من أجل تقعيد اللغة وتعجيمها. ومن هؤلاء العلماء العرب الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري (ت 170 هـ/ 786م)[13] مؤلِّفُ أولِ معجمٍ عربيٍّ متكامل وصلَ إلينا،[14] "**معجم العين**"، الذي سأله أحدُ طلابه، علي بن حمزة الكسائي الكوفي،[15] ذات مرة:

من أين أخذت عِلمَك هذا؟ فأجابه البصري: من بوادي الحجاز ونجد وتهامة.

فرحل الكسائي إلى تلك البوادي ولم يعُد حتى "أنفدَ خمسَ عشرةَ قنينةَ حبرٍ في الكتابة عن العرب، سوى ما حفِظ".[16]

[13] الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري، (100-170هـ/718-786م؟) شاعر، عالم باللغة والموسيقى والرياضيات، ابتكر علم عروض الشعر، وصنّف أول معجم عربي. يطلق عليه كتّاب السير لقب "أذكى العرب". كان زاهداً متعففاً في حياته، لم يتكسّب بشعره ولا بعلمه.

[14] ثمَّة معاجم قبل "العين"، ولكنها إمّا جزئية وإما لم تصل إلينا. يُنظر مقال: علي القاسمي، "قراءة في كتاب النحو العربي وعلاقته بالمنطق،" **صحيفة المثقف**، https://www.almothaqaf.com/a/b8/955775 شوهد في الشابكة بتاريخ 2021/6/29.

[15] علي بن حمزة الكسائي (119هـ/737م-189هـ/805م): المؤسّس الحقيقي لمدرسة الكوفة في النحو، وسابع القرّاء السبعة.

[16] جمال الدين القفطي، **إنباه الرواة على أنباء النحاة**، تحقيق محمد أو الفضل إبراهيم، الجزء الثاني (القاهرة: دار الفكر العربي، 1986)، 258.

وظلَّ علماءُ اللغة الأوائلُ يعتمدون في قواعدهم ومعاجمهم على مدوَّنات جمعوها بأنفسهم. ولم يندثر هذا التقليد العلمي الجيد إلا في عصر الانحطاط حينما أخذ المؤلِّفون ينقلون قواعدهم ومعاجمهم من كتبٍ سابقة مع شيء منٍ الإضافة والتعديل والتنظيم والتبويب.

وفي أواخر القرن الميلادي الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، كان علماءُ اللغة الأمريكان يرحلون إلى محميّات الهنود الحمر لتسجيلِ لغاتهم وتكوين مدونات يدوية، لدراستها وتحليلها.

ومنذ منتصف القرن الميلادي العشرين، استُعملت المدوّنات النصيّة الحاسوبية، وأصبحت علماً مستقلاً. والمدوَّنات النصية على أنواعٍ عديدة. ولعدم وجود مدوَّنات عربية عامة، فإنَّ مشروعَي المعجم التاريخي للغة العربية يضطلعان ببناء مدوَّنتَين، في الدوحة والشارقة، لهذا الغرض. وهو عملٌ شاقٌّ معقَّد، وأتمنى لهما النجاح المؤزَّر.

خامساً. إنشاءُ مدوَّنةٍ لشواهد المعجم

الشواهد الموثّقة هي جوهر المعجم التاريخي، وهي الفرق الأساسي بين المعجم التاريخي وغيره من المعاجم. فبعض المعاجم التأثيلية تعطي معنى اللفظ وتاريخ ظهوره المسجَّل، ولكنّها لا تدعم ذلك بشواهدَ موثَّقةٍ، فلا تُعد معاجم تاريخية.

وللشواهد وظائف متعدِّدة أهمها: إثبات وجود اللفظ، وتحديد تاريخ استعماله أوَّل مرة، وتوضيح معناه، وتبيان استعماله، وإعطاء فكرة عن ثقافة الناطقين بتلك اللغة.

إن **معجم أكسفورد** التاريخي للغة الإنجليزية (قد استغرق إعداده من سنة 1884ـ1928، وبدأ نشره في فصلات فاكتمل النشر سنة 1933م). وهذا المعجم يملك مدونةَ شواهد ولا يملك مدونةً نصيةً عامَّة، لأنَّه كان يعتمد على القرّاء المتطوِّعين الذين كانوا يبعثون إلى هيئة تحرير المعجم بشواهدَ موثَّقة لكلِّ كلمة من الكلمات استُعمِلت بمعنى مختلف عن المعنى الشائع لها. وهكذا تجمَّعت له مدوُّنة شواهد وليس مدونةُ نصوص. ويستفيد المعجميّون العرب من هذا المعجم في تصوُّرهم وخطط عملهم للمعجم التاريخي للغة العربية.

أمّا اليوم فيعمل المعجميّون، عادة، على مدونة نصوص قد يبلغ عدد كلماتها المليار وأكثر. وعندما نبحث عن لفظ من الألفاظ، تزوّدنا المدوَّنة بلائحة موثَّقة فيها جميع الجمل التي يظهر فيها اللفظ المطلوب مرتَّبة تاريخياً. وهذه الجمل هي الشواهد على ذلك اللفظ بمعانيه المختلفة والتغيرات التي طرأت عليه مبنىَ ومعنىً واستعمالاً.

ولكنَّنا لا نضع جميع شواهد اللفظ في المعجم، بل نختار شاهداً أو أكثر أو شاهداً لكل عصر من عصور اللغة، في ضوء حجم المعجم ومنهجيته. فإذا كان حجمه يتَّسع لشاهدٍ واحدٍ فقط لكلِّ معنى من معاني ذلك اللفظ، فنختار الشاهد الأقدم تاريخاً، وإذا كان يتّسع لأكثر من شاهد للمعنى الواحد، فنختار أقدمَ شاهد، وأحدثَ شاهد لذلك المعنى.

وقد يستغني المعجميُّ عن مدوَّنة الشواهد، ويكتفي باستعمال المدوَّنةِ العامَّة مباشرة.

سادساً. تحرير موادِّ المعجم

إنَّ خطَّةَ عملِ المعجم هي التي تفصِّل طريقة صناعته: أي ترتيب مداخله، ونوعية المعلومات التي يقدّمها للقارئ. ففي المعجم التاريخي للغة العربية، يتناول التحرير عادة المسائل التالية:

1. الجذر: لأنَّ اللغة العربية لغةٌ اشتقاقيةٌ بامتياز، والترتيب الألفبائي للجذور هو أفضل أنواع الترتيب في معاجمها. ويرى المعجمي أحمد بن فارس (ت 395هـ/1004م) أنَّ لكل جذر معنىً أصلياً أو أكثر، فإذا عُرِف المعنى الأصلي، يسهل علينا فهم معاني جميع مشتقات ذلك الجذر. فمثلاً: معنى الجذر (ج ن ن) هو الستر والخفاء. فـ (الجنينة) هي الحديقة المستورة داخل المنزل. و(الجنين)، هو الولد في بطن أمه، و(الجنُّ) هو الكائن الذي لا نراه، و(الجنّة) هي مكان المؤمنين في الآخرة وليس في الدنيا. و(الجنون) ما غطى العقل، و(الجنان) القلب المستور في الصدر، و(المِجنُّ) الترسُ الذي يستر المُقاتِل، و(جَنان الليل) سوادُه وسَترُه الأشياء، ألخ.

وهكذا فجميع مشتقات ذلك الجذر تحمل معناه الأصلي: الستر والخفاء.[17]

2. التأثيل:[18] كلُّ معجمٍ تاريخيٍّ هو بالضرورة معجمٌ تأثيليٌّ، أي أنه يذكر اللغة الأصل التي اقتُرِض منها اللفظ ومعناه فيها والتغيرات التي طرأت عليه في رحلته

[17] أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، الجزء الأول (بيروت: دار الجيل، 1991)، 421-422.

إلى اللغة العربية. ومعروف أن اللغة العربية هي لغة جزيرية عاشت مع أخواتها اللغات الجزيرية الأخرى كالأكدية والفينيقية والحبشية والسريانية والعبرية والأمازيغية وغيرها. ومن المفيد أن يذكر المعجم معاني ذلك الجذر في تلك اللغات إن وُجد. وهذا يزوِّد القارئَ بفكرةٍ عامَّةٍ عن النطاقِ الدلاليِّ للجذر. وليس من الدقيق أن نقول إنَّ اللغة العربية اقترضت هذا الجذر من الأكدية أو بالعكس أو من السريانية أو بالعكس، لأنَّه يصعب معرفة ذلك بالضبط. فهذه اللغات انحدرت من أمٍّ واحدة، هي اللغة العربية الأمُّ، وعاشت في أزمنة وأمكنة واحدة؛ ويصعب، الآن، معرفة ما إذا كانت هذه اللغات ورثتْ ذلك الجذرَ من اللغة الأمِّ، أمْ اقترضته من بعضها. أمّا إذا تأكد أنَّ اللفظ قد اقترضته العربية من لغةٍ أخرى كالفارسيةِ أو اليونانيةِ، مباشرة أو عبرَ لغةٍ وسيطة أو أكثر، فينبغي ذكرُ ذلك مع تاريخ اقتراضه وتطوُّره مبنىً ومعنىً واستعمالاً خلال رحلته حتّى وصوله إلى اللغة العربية.

في معجم الشارقة يوضع التأثيل في أوَّل المادة بعد الجذر. أما في معجم الدوحة فرأى المجلس العلمي وضعه في آخر المادَّة.

3. المداخل الرئيسة والمداخل الفرعية: تُرتَّب المداخل الرئيسة ترتيباً تاريخياً، مع شواهدها الموثَّقة. فمثل كلمة (قدم)، وبعد كل مدخل رئيس مداخل فرعية تشتمل على استعمالات المدخل الرئيس مع شواهده الموثَّقة، مثل:

على قدم وساق؛ مشياً على الرأس لا سعيا على القدم؛ إلخ.

4. المعلومات الشكلية: أي طريقة النطق، والإملاء. إذا استُعملت الكتابة العربية الكاملة الشكل، فهي كتابة فونيمية، في الغالب، تستغني عن الكتابة الصوتية التي تستخدمها معظم معاجمِ اللغات الأخرى التي تختلف كتابتها عن نطقها، مثل الإنكليزية والفرنسية.[19]

5. المعلومات الصرفية والنحوية: مثل جمع كلِّ اسم، وتصريف كلِّ فعل.

---

[18] التأثيل (Etymology/Etymologie) مصطلحٌ وضعه الأديب اللساني العراقي عبد الحق فاضل (1911-1992) في أواسط الستينيات من القرن الماضي. وكان اللسانيون العرب يستخدمون "إيتمولوجي" أو "تأصيل" قبله. ولكن عبد الحق فاضل رأى أن "تأصيل" مثقلة بالمعاني المختلفة، على حين أن "تأثيل" لا تُستخدم إلا نادراً فهي أصلح لتكون مصطلحاً علمياً. وحظي لفظ "تأثيل" بالقبول والانتشار السريع.

[19] يُلاحظ أن الكتابة العربية في المشرق العربي، تنقصها بعض الحروف خاصة الألف، في بعض الكلمات، مثل (هذا) و(الرحمن)، في حين أنها تُكتب كاملة في المغرب العربي، مثل (هذا) و(الرحمان). إضافة إلى كتابة الأرقام في المشرق بالأرقام المسماة بالهندية: ١، ٢، ٣. أما في المغرب العربي فتكتب بالأرقام المسماة عالمياً بالأرقام العربية: 1، 2، 3. وقد طالبتُ عدة مرات في مؤتمرات مجمع اللغة العربية بالقاهرة بضرورة اضطلاع اتحاد المجامع اللغوية والعلمية العربية بتوحيد الإملاء العربي.

6. المعلومات الدلالية: وتعني تعريفَ كلِّ مدخلٍ من مداخل المعجم الرئيسة والثانوية، مع شاهدٍ موثَّق يدعم التعريف. وللتعريفِ أنواعٌ عديدة مثل:

أ. التعريف اللغوي، الذي يعطي معنى اللفظ. وله أنواع كثيرة: التعريف بالمرادف، والتعريف بالنقيض او الضد أو العكس، والتعريف بالمثال، والتعريف بالاشتقاق، والتعريف السياقي، والتعريف الموسوعي.

ب. التعريف المنطقي، الذي ينصبُّ على ماهية الشيء وليس معنى اللفظ، فيحدِّد الصفات التي تكوِّن مفهوم الشيء مميزاً عما سواه. وللتعريف المنطقي ثلاثة أنواع: الحدُّ، والرسمُ، والوصفُ.

ج. **التعريف بالسمات الدلالية**

ويختار محرِّر المعجم نوع التعريف الملائم لكلِّ لفظ.

1. معلومات الاستعمال: الاستعمالُ الجغرافيُّ (عن أماكن استخدام اللفظ بذلك المعنى)، والاستعمالُ التاريخيُّ (بما في ذلك سبات اللفظ، أو انقراضه)، والاستعمالُ الموضوعيُّ (الذي يبين ما إذا كان اللفظُ مصطلحاً علميا أو فنياً أو أدبياً)، والاستعمالُ الأسلوبيُّ (مثل إذا كان اللفظ خاصَّاً بمخاطبةِ شخصيةٍ رسميةٍ، أو بمخاطبة المرأة أو الطفل، إلخ.).

2. المعلومات الإحصائية: يزوّد المعجمُ التاريخي الباحث بإحصاءات كثيرة مستقاة من المدوَّنة عن اللفظ. فمثلاً إذا كان للفعل مصادرُ عديدةٌ، ربّما يريد الباحث معرفةَ المصدرِ الأكثر شيوعاً مثل: **كتَب، كتْباً، أو كتابةً**، ليستخدمه في كتاب تعليم العربية للأطفال أو المبتدئين من متعلمي العربية من أبناء اللغات الأخرى.

3. ملاحظات المحرر وتعليقاته

سابعاً. مقدِّمة المعجم

تشتمل مقدمةُ المعجم عادةً على تاريخ المعجمية العربية، وتاريخ الكتابة العربية، واللغة العربية خارج جزيرة العرب، وخلاصة قواعد اللغة العربية من أجل الإحالة على هذه القواعد توخياً للاختصار، وقائمة بالرموز والإشارات المستعملة في المعجم.

ثامناً. مصادر المعجم التاريخي

وهي ببليوغرافيا موثَّقة تشتمل على جميع المصادر والمراجع التي استعملت في بناء المدونة.

تاسعاً. أسماء جميع المشاركين في صناعة المعجم، من جميع أعضاء المجلس العلمي، وأعضاء الهيئة التنفيذية، والمعالجين، والمراجعين، والمحررين، ومراقبي الجودة، ومن تولّى مناصب تنظيمية منهم، وجميع المساعدين والكتبة.

عاشراً. نشر المعجم: يوجد حالياً نوعان من النشر: النشر الورقي والنشر الإلكتروني. ومن المتوقع أن يختفي النشر الورقي كلّياً أو جزئياً، كما اختفى المخطوط والنُّسّاخ بعد ظهورِ الطباعةِ وانتشارِها في القرن الميلادي الخامس عشر. وسواء اندثر النشر الورقي أم لا، فإن دراساتي دلّتني على أن النشر الإلكتروني هو المناسب للمعجم التاريخي للأسباب التالية:

أ. إنَّ كلْفةَ تصنيفِ معجمٍ تاريخيٍّ عاليةٌ جدّاً، في حين أنَّ عدد مستعمليه محدودٌ للغاية، فهو يقتصر على الباحثين. أما بقية المستعملين، فيلبي احتياجاتهم معجمٌ متوسطٌ أو صغيرٌ جيّد، صُنِّف لكل نوع من المستعملين.

ب. إن التغيُّر سُنَّة اللغة، وسُنَّة الحياة، أو كما قال الشاعر الأموي كثيّر عزَّة:

لقد زعمَتْ أنّي تغيَّرتُ بعدها ... ومَنْ ذا الذي يا عَزَّ لا يتغيَّرُ؟!

فكلَّ يوم تموتُ كلماتٌ، وكلَّ يومٍ تولد كلماتٌ ومعانٍ واستعمالات. ولهذا كان كبار علماء اللغة ينصحون بضرورةِ مراجعة أيِّ معجمٍ وتحديثه ونشر طبعةٍ منقَّحةٍ مزيدة منه، كلَّ عشرين عاماً على الأكثر، ليكون نافعاً لمستعمليه. أمّا اليوم في عصرِ التواصل السريع ونموِّ المعرفة الصاروخي، فإنَّ من الأفضل تنقيح المعجم وتحديثه كلَّ أسبوع إنْ لم نقل كلَّ يوم. وهذا ممكن مع النشر الإلكتروني وليس مع النشر الورقي.

ولهذا كلّه، فإن النشر الإلكتروني هو المناسب للمعجم التاريخيِّ. ومع ذلك، فإنَّ من الممكن نشرَ المعجم التاريخي ورقياً وإلكترونياً في الوقت نفسه. وهذا ما يخطط له معجم الدوحة التاريخيُّ للغة العربية، والمعجم التاريخيُّ للغة العربية بالشارقة.

الخاتمة

وخلاصةُ القولِ إنَّ "المعجم التاريخي"، والأهمُّ "المدوَّنة النصية"، ضرورةٌ ثقافيةٌ لإجراء البحوث في مختلف المجالات العلمية والإنسانية والفنية، وإنَّ لجميع اللغات العالمية الكبرى مدوَّناتٍ عامَّةً ومتخصصةً عديدة، ومعاجمَ تاريخيةً متنوعةَ كثيرة، ما عدا اللغة العربية على الرغم من أنَّها أمُّ اللغاتِ البشرية جميعاً.[20] فليس للأمَّةِ العربية معجمٌ تاريخيٌّ مكتملٌ، ولا مدوَّنةٌ نصيَّةٌ عامَّةٌ حتى هذه اللحظة. أمّا المدوّنات العربية الموجودة فهي مدوّناتٌ محدودةٌ في تخصُّصها وقاصرةٌ في نطاقها، كمدونة الشعر العربي وما أشبه. وأملنا في مشروعَي الدوحة والشارقة اللَّذَين سينتجان لنا مدونتَين عامتَين مكتملتَين، ومعجمَين تاريخيَّين للغة العربية. واللغة العربية قمينةٌ بمدوناتٍ كثيرةِ الأنواع، ومعاجمَ تاريخيةٍ متنوعةٍ كذلك، ولا يضيرها ذلك بل يخدمها أكثر، لأنَّ كلَّ معجمٍ تاريخيٍّ له منهجيتُه المستقلّة، وينفع مستعملين مخصوصين، فكما يقول الشاعر:

كلُّ مَن في الوجودِ يطلبُ صيداً ... غيرَ أنَّ الشباك مختلفاتُ

ولعلَّ قارئاً كريما يتساءل عن أسبابِ تأخُّرِ العرب في تصنيف معجمٍ تاريخيٍّ للغتهم، على حين أنَّهم هم الذين اخترعوا الكتابة الأبجدية (الفونيمية)،[21] وصنّفوا أقدم المعاجم.[22] فنقول "إن الحاجة أم الاختراع"، ولم تكن لعلماء اللغة العرب الأوائل بعد الإسلام، كالخليل بن أحمد (ت 180هـ) حاجةٌ في المعاجم التاريخية. فقد كانت غايتُهم تيسيرَ فهْمِ لغة القرآن الكريم والحديث الشريف واستعمالها، من أجل توحيد العرب والمسلمين مفهومياً ولسانياً، أعني ثقافياً.

ومن ناحية أخرى، لا يمكن تصنيفُ معجمٍ تاريخيٍّ من دون علم اللغة التاريخيِّ وعلم اللغة المقارن. ولم يتطوَّر هذان العلمان إلّا في القرن الميلادي الثامن عشر، بعد أن لاحظ العالم البريطاني السير وليم جونز (1746-1794م)، الذي كان

[20] أثبت آخر بحث علمي في شبه جزيرة العرب، ثم انتشرت إلى بقية أرجاء المعمورة، ونشرت خلاصة البحث مجلة الجينات البشرية الأمريكية *American Journal of Human Genetic* ولخصته مجلة لو بوان Le Point الفرنسية بمقالٍ مثيرِ العنوان "نحن جميعاً عرب" Nous sommes tous des arabes. وكلتا المجلتَين بتاريخ شباط/فبراير 2012. تنظَر التفاصيل في: علي القاسمي، **علم المصطلح: أسسه النظرية وتطبيقاته العلمية** (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2019).

[21] ظهرت الكتابة على الألواح الطينية باللغة المسمارية عام 3600 ق.م. وابتكر المصريون القدماء الكتابة الهيروغليفية 3400 ق.م. وطوّر الفينيقيون العرب الكتابة الأبجدية، واستعارتها منهم بقية اللغات الجزيرية العروبية، والإغريق، وما أسماء الحروف اليونانية، "ألفا، بتا، جاما، دلتا، إلخ". إلّا أسماء حروف الأبجدية الفينيقية: "الألف والبيت والجمل والدلو، إلخ".

[22] عندما علّم الأكديون أولادهم العلوم السومرية حوالي سنة 1750 ق.م. أعدّ المعلمون قوائم بالكلمات السومرية مع مقابلاتها باللغة الأكدية. وهذه أولى المعاجم. يُنظَر:

John Haywood, *Arabic Lexicography* (Leiden: E.J. Brill,1960), 5.

وكذلك الموسوعة الشابكية الفرنسية: www.fr.wkipedia.org/wiki/Histoire- de- la- linguistique

قاضياً في محكمة البنغال العليا في كلكتا، التشابه بين اللغات الإغريقية واللاتينية والسنسكريتية، فافترض أنَّ اللغات الثلاث من أصلٍ مشترك، وتتابع البحث في ذلك. وتلقى علمُ اللغة التاريخي دفعةً قويَّةً على يد العلماء الألمان، خاصَّةً الأخوَين غريم: يعقوب غريم (1785-1863م) وفيلهلم غريم (1786-1859م) والحركةَ القومية الألمانية التي كانت في حاجةٍ إلى أداةٍ لغويةٍ تساعد على توحيد اللهجات الألمانية في لغةٍ مشتركةٍ واحدة. ولهذا بدأ الأخوان غريم تصنيفَ معجمٍ تاريخيٍّ للغة الألمانية سنة 1838م. وقد تمَّ العمل في هذا المشروع بعد وفاتهما بزمنٍ طويل، في سنة 1960، حين صدر المعجم في 33 مجلدا. وكانت الوحدة الألمانية قد تحقَّقت سنة 1870. وبعد الحرب العالمية الثانية (1939-1945م)، قسّم الحلفاء المنتصرون، ألمانيا على ألمانيا غربية وألمانيا شرقية. ولكنَّ ألمانيا استعادت وحدتها بعد سقوط جدار برلين سنة 1989. واحتفاءً بتلك المناسبة، أصدرت الدولة الألمانية أغلى ورقةٍ نقديةٍ، قيمتُها 1000 مارك، وعليها صورة الأخوَين غريم، لأنَّ توحيد اللغة في شكل لغةٍ فصيحةٍ مشتركة، هو أساسُ أيَّةِ وحدةٍ قومية.

في القرن التاسع عشر عندما تطوَّر علم اللغة التاريخيُّ وعلم اللغة المقارن، كان العرب في بداية نهضتهم الحديثة، ولم يكن البحثُ العلمي من أولوياتهم. وهذا أحد أسبابِ تأخُّرِ العرب في تصنيف معجمٍ تاريخي للغة العربية.[23]

البيبليوغرافيا

ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق عبد السلام الشدادي. الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005.

ابن فارس، أحمد. **معجم مقاييس اللغة.** تحقيق: عبد السلام هارون. بيروت: دار الجيل، 1991.

ابن منظور. **لسان العرب.** بيروت: دار صادر، د.ت.

العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ**. الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي. 2012.

القاسمي، علي. **صناعة المعجم التاريخي للغة العربية**. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2014.

______. **المعجمية العربية بين النظرية والتطبيق**. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2003.

______. "قراءة في كتاب النحو العربي وعلاقته بالمنطق".**صحيفة المثقف**، شوهد في الشابكة بتاريخ2021/6/29: https://www.almothaqaf.com/a/b8/955775

القفطي، جمال الدين. **إنباه الرواة على أنباء النحاة.** تحقيق محمد أو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار الفكر العربي، 1986.

كريمر، صموئيل. **من ألواح سومر**. ترجمة طه باقر. بغداد/القاهرة: مكتبة المثنى ومؤسسة الخانجي، 1956.

Al-Kasimi, Ali M. "Is the Dictionary of Quotations a Dictionary". In *EURALEX'92 Proceedings*: Papers submitted to the 5th EURALEX International Congress on Lexicography in Tampere, Finland, ed. By Hannu Tommola et al. Tempere: University of Tempere,1992.

مجلة المناهل، العدد 104: 139-151

إسهام "اللغيّة التقنية" في الصناعة المعجمية المتخصّصة: الحقل الدبلوماسي نموذجا

ليلى المسعودي
أستاذة جامعية

مقدّمة

تستند هذه المساهمة إلى علوم اللغة – ومن ضمنها اللسانيات الاجتماعية وعلم المصطلح – إذ نسعى من خلالهما إلى إبراز دور "اللغيّة التقنية" في الصناعة المعجمية المتخصّصة ولقد اخترنا الحقل الدّبلوماسي نموذجا.

تتضمّن هذه الدّراسة شقّين: نتناول في الشّق الأوّل الإطار النّظري الذي نعتمده ونقوم من خلاله بتسليط بعض الضوء على المفاهيم المستخدمة ومنها على وجه الخصوص تلك الواردة في عنوان هذا المقال وهي "اللغيّة التقنية" و"الصناعة المعجمية المتخصّصة" و"الحقل الدبلوماسي". كما سنوضّح فرضية البحث التي نتبناها في هذه الدّراسة. أمّا الشق الثاني فسيكتسي طابعا تطبيقيا حيث سنستقي أمثلة من الحقل الدبلوماسي وكيف يمكن تيسير العمل المعجماتي المتخصّص عبر استثمار المقاربة اللغيّاتية واستخدام مفهوم "اللغية التقنية".

لمحة عن الإطار النظري

نروم من خلال إطار نظري يجمع بين اللسانيات الاجتماعية وعلم المصطلح إلى ضبط الظواهر اللغوية من حيث انتماؤها إلى مجتمع بعينه وإلى حقل معرفي متخصّص وبواسطة لغة أو لغات محدّدة، لها رتب في السياسة اللغوية الوطنية أو الدّولية أو هما معا ولها خصائص لغوية وسمات هامّة سوف نخصّ بالذكر منها تلك التي ترتبط بالتعبير عن المعارف في حقل متخصّص.

وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أنّ هذه العناصر قد توصف بأنّها خارج لغوية بالمفهوم السوسيري الذي يميّز بين اللسانيات الخارجية واللسانيات الدّاخلية.[1] وهذا الموقف تبنته مختلف المدارس اللسانية من بنيوية ووظيفية وتوزيعية

[1] انظر:
Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 1916).

وتوليدية... حيث إنّها أبعدت من الدّرس اللساني جميع الجوانب التي تصاحب الظواهر اللغوية (من ظروف مجتمعية ونفسية وتاريخية وسياسية الخ) التي تصنف بأنها عناصر خارج لغويةّ.

وهكذا، يكمن عمل اللساني في عزل الظواهر اللغوية وإخضاعها لمقاربات تقنية ونماذج وصفية أو تحليلية سعيا إلى بناء نحو اللغة من خلال وصف دقيق للظواهر واستنباط رصين للقواعد بدون مراعاة أوضاع اللغة وميادين استعمالها.

ودون التشكيك في القيمة العلمية للمقاربة اللسانية وفوائدها، ما ندعو إليه هو القيام بعمل مكمّل لما يقدّمه اللساني. عمل يركز على طريقة استخدام اللغة في حقل معرفي متخصص.

واللغة التي تهمّنا هنا هي اللغة العربية المعيار (التي يصطلح عليها بـ"العربية الفصحى") والفرضية التي ننطلق منها هي انها كجميع اللغات الطبيعية تشتمل على لغيات (lectes) ذات بعد اجتماعي يكون مرتبطا إما بالإنجاز الفردي (idiolecte) أو بفئة اجتماعية معينة (sociolecte) أوبإقليم جغرافي (dialecte) أوبحقل معرفي متخصص وهذه الأخيرة تحمل في إطار اللسانيات الاجتماعية اسم (Technolect) بالإنجليزية[2] و(Technolecte)[3] بالفرنسية. وهي التي تهمنا هنا ولقد أطلقنا عليها اسم "اللغيّة التقنيّة".[4]

وسنشرع فيما يلي بتقديم ماذا نقصد بـ"اللغيّة التقنية".

اللغيّة التقنية

جئنا باقتراح اسم "اللغيّة التقنية"[5] نقلا عن اللغة الأجنبية، حيث ترد هذه الكلمة في صيغة technolecte بالفرنسية وtechnolect بالإنجليزية. ومن ضمن أول الباحثين الذين استخدموا هذه التسمية في كتاباتهم، يمكن – على سبيل المثال لا

[2] وقد يستعمل الباحثون في الديداكتيك الأنجلو ساكسونية مصطلح Language for Specific Purposes (LSP) ولكنه يختلف عن اللغيّة التقنية.

[3] Leila Messaoudi, "*Des technolectes*: *présentation*, *identification*, *fonctionnement*; *application linguistique à l'arabe standard*" (Doctorat d'Etat, Paris V, 1990).

[4] ليلى المسعودي، "اللغيّة التقنية والتعريب، ميدان السياقة نموذجا"، **اللسان العربي** 55-56 (2003): 55-56.

[5] المسعودي، "اللغيّة التقنية"، 55-56.

الحصر – ذكر لادميرال (Ladmiral) (1973) وكلود حجاج[6] (Claude Hagège) (1982).

وتجدر الإشارة إلى شفافية هذا المركب اللفظي الذي يشتمل على مكونين اثنين هما (techno) و(lecte)، حيث يحيل المكون الأول على "التقانة" أو "المجال التقني" بمفهومه الواسع الذي ينسحب على كل مجال متخصص كيف ما كان نوعه. أما المكون الثاني فيدل "على مجموعة من السمات اللسانية المتباينة التي يمكن تجميعها في بنية واحدة تحيل على طبقة مجتمعية أو جماعة مهنية".[7]

وقع اختيارنا على صيغة التصغير للغة أي "لغيّة" رغم ندرة استعمالها في الكتابات بالعربية (مع العلم أنّها وردت عند العلماء العرب منذ القرن الثالث الهجري)[8] ولا تتضمن هذه الصيغة في هذا السياق حكما دونيا أو تحقيريا وإنما نريد بها الإحالة على الارتباط الوطيد الذي يجمعها مع وحدة أكبر هي اللغة أو اللغات المرجعية (التي تنحدر منها تلك اللغيّة التقنية).

وللإشارة، فإن اللغيّة التقنية ليست منظومة فرعية (sous système) مستقلة تماما عن اللغة العامة من حيث البنية اللغوية العامة (والتي تتضمن المكون الصوتي والصرفي والتركيبي والدلالي) وذلك بسبب وجود متصل (continuum) لغوي، حاصل بشكل جلي بينها واللغة أو اللغات المرجعية التي تنتمي إليها.

ولضبط مصطلح "اللغيّة التقنية"، يجب إثبات الفروق الدلالية التي تميزه عن مصطلحات أخرى مثل "علم المصطلح" (أو "المصطلحية") و"اللغة المتخصصة"[9] وبدون الإسهاب في ذكر هذه الفوارق،[10] يمكن الإقرار بأن علم المصطلح يندرج ضمن اللغيّة التّقنية حيث الجزء الأكبر منها يتكوّن من المصطلحات أمّا تسمية "اللغة المتخصّصة أو المختصّة" فلا تنسحب إلاّ على المستوى المكتوب.

---

[6] Claude Hagège, "Voies et destins de l'action humaines sur les langues", in *La réforme des langues* (Hambourg: Busk, 1982).

[7] النص الأصلي هو:

"Dans une langue, le lecte désigne l'ensemble de traits linguistiques différenciés qu'on peut regrouper en une structure et qu'on réfère à une couche sociale, à un groupe professionnel". Giacomo Dubois et al. *Dictionnaire de linguistique, et des sciences du langage* (Paris: Larousse, 1994), 27.

[8] يشير إبراهيم سند إبراهيم أحمد أنّ أوّل من استعملها هو ابن السكيت في كتابه **إصلاح المنطق** (سنة 244 هجرية). انظر: إبراهيم سند إبراهيم أحمد، "اللغية بين الاستعمال والتواصل في ضوء اللسانيات التداولية"، **مجلة الزهراء** 30 (أكتوبر 2020): 1071.

[9] Pierre Lerat, *Les langues spécialisées* (Paris: P.U.F., 1994).

[10] للمزيد من المعلومات انظر:

Leila Messaoudi, "Langue spécialisée et technolecte: quelles relations ?", *Revue META* 55, no. 1 (2010): 127-35.

وإلى جانب العناصر اللغوية، هناك عامل خارج لساني لابد من مراعاته في التعريف بـ"اللغيّة التقنية" وهو الحقل المعرفي الذي ترد فيه والذي لا يمكن الاستغناء عنه، لأنه الفضاء المشترك بين أصحاب التخصص من خبراء ومتعلمين. فضاء يصعب أن يفك رموزه البعيدون عن مجال التخصص، إذ تكون هذه اللغيّة بالنسبة إليهم غامضةً كلياً أو جزئياً.

و"اللغية التقنية" من منظورنا لا تعنى بالمصطلحات فقط (ممّا يميّزها عن علم المصطلح) ولكن أيضا بالعبارات السياقية المتخصّصة التي في أغلب الحالات يتجاهلها المصطلحيون رغم أنّها تؤدّي دورا هامّا في الحقول المعرفية ومنها الحقل الدّبلوماسي.

وخلاصة القول، إنّ "اللغية التقنية" تعنى بالمقول المتخصّص سواء كان مكتوبا أو منطوقا. ولقد قمنا بتعريفها على النّحو التالي: "هي دراية بالقول، تكون ذات طابع كتابي أو شفهي وتستخدم أي وسيلة لغوية ملائمة، قصد تبليغ معرفه أو خبرة تندرجان في مجال متخصص".[11]

وتتجسّد أهمية مفهوم اللغيّة التقنيّة في كونه يغطي السجلين العالم والعادي للممارسات اللغوية المتخصصة. والفرق الأساس هو نوعية المواصفات التي يتسم بها المتخصص: فالأولى لا يستخدمها من ذوي الاختصاص سوى المتعلمين والحاملين للشهادات العليا الأكاديمية والجامعية مثل المهندسين والأساتذة الباحثين والمخترعين إلخ ولهم كفاءات ذات جودة متميزة للتعامل مع التخصصات النظرية العلمية الحديثة ومع المجالات التقنية المتقدمة، مثل صناعة السيارات والمستحضرات الصيدلانية والتقنيات الفلاحية وما إلى ذلك. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ اللغية التقنية العالمة لا تخصّ فقط ما يسمّى بالعلوم الدّقيقة أو البحتة مثل الفيزياء والكيمياء والرياضيات والمعلوميات... الخ ولكن أيضا مختلف حقول العلوم الإنسانية والقانونية والاقتصادية والاجتماعية.

أما الثانية، أي اللغيّة التقنية العادية، فهي مستخدمة في مبادلات تكون في الغالب شفهية بين العمّال الذين تعلموا المهنة من خلال الممارسة بدون أي تكوين نظري مسبق، فيتعاملون مع حالات متعددة ضمن مجالات مختلفة كالفلاحة

---

[11] النص الأصلي هو:

"C'est un savoir-dire, écrit ou oral, verbalisant, par tout procédé linguistique adéquat, un savoir, ou un savoir-faire, dans un domaine spécialisé". Messaoudi, "Langue spécialisée", 134.

والزراعة أو الحرف اليدوية والصناعة التقليدية أو البناء، فيكتسبون مهارات ومعارف متخصصة، فضلا عن المعرفة الحديثة المتعلقة بميكانيكا السيارات، والكهرباء وما إلى ذلك. والملاحظ أنّ مفهوم اللغيّة التقنية بشقّيه العالم والعادي يبدو أكثر ملاءمة لمعرفة مضامين حقل متخصص والإلمام بخصوصياته المصطلحية والمعجمية بشكل عامّ. وهذا سيقود إلى مراجعة المنظور المعجماتي المتخصّص الذي يقتصر على البحث فقط عن المصطلحات واقتراحنا هو ضرورة الاهتمام بالتعابير السياقية المسكوكة أو غير المسكوكة وإدراجها أيضا (علاوة على المصطلحات) ضمن مداخل القاموس[12] المتخصّص نظرا للدّور الهامّ الّذي تؤدّيه في تبليغ المعارف والتواصل في إطار متخصّص. وفيما يلي سنعطي نظرة عامّة عن الصناعة المعجمية.

الصناعة المعجمية (أو "المعجماتية")

ترد لفظة "معجماتية" في **معجم الغني**[13] (مؤلّفه هو أبو العزم الذي يعرّفها) كالتالي: "مُعْجَمَاتِيَّةٌ – [ع ج م]. (مص. صِناعِيٌّ): عِلْمُ صِنَاعَةِ الْمُعْجَمَات".

ولقد فات لنا أن قمنا بمحاولة تحديد المعالم الكبرى لمراحل الوضع المعجماتي المتخصّص ولابأس أن نذكر بها هنا وهي:

المرحلة الأولى: تحديد المستعمل والوظائف المنتظرة.

المرحلة الثانية: تحديد الميدان (أو المجال) المعرفي الرئيس للقاموس.

المرحلة الثالثة: وضع شجرة الميدان[14] وإعداد قائمة من ميادين الاستعمال (وهي المجالات المعرفية الفرعية) والرموز التي تحيل عليها وتبقى هذه القائمة مفتوحة حيث يمكن أثناء العمل إغناؤها عند الحاجة بمجال فرعي ما، والرموز المقصودة تتكون عادة من الحروف الأولى لأسماء المجالات الفرعية؛ مثال: اقت= اقتصاد.

والملاحظ غياب لائحة منمطة وموحدة لهذه الرموز على الصعيد العربي.

المرحلة الرابعة: انتقاء المتن (المدونة) من مراجع موثوقة.

المرحلة الخامسة: عملية جرد المصطلحات.

[12] للتّمييز بين المعجم والقاموس، انظر: ليلى المسعودي، "معجم أو قاموس؟"، **اللسان العربي** 54 (2002).

[13] https://www.maajim.com/dictionary

[14] المسعودي، "معجم أو قاموس؟"، حيث نسوق مثالا تطبيقيا لشجرة الميدان اخترنا له المجال الدبلوماسي.

المرحلة السادسة: وضع قائمة أولية للمصطلحات المستخرجة من المتن ثم إخضاعها لعملية التنقية قصد إرساء مداخل الصنافة (أو المسرد) مع مراعاة مبدأي التماسک المفهومي والاتساق الداخلي بين مداخلها.

والحقل المعرفي الذي يهمّنا في هذه الدراسة هو الحقل الدّبلوماسي الذي سنعمل على تعريفه فيما يلي.

الحقل الدّبلوماسي

محاولة تعريف حقل الدبلوماسية

يمكن الاعتماد على العناصر المذكورة في المادة 3 من اتفاقية فيينا لـ 18 أبريل 1961 حول العلاقات الدبلوماسية. وترتكز على خمس وظائف منصوص عليها في:

• تمثيل الدولة المعتمدة لدى الدولة المعتمد لديها.

• حماية المصالح الخاصة بالدولة المعتمدة ومواطنيها داخل الدولة المعتمد لديها وذلک في الحدود التي يسمح بها القانون الدولي.

• التفاوض مع حكومة الدولة المعتمد لديها.

• الإحاطة بكل الوسائل المشروعة بأحوال الدولة المعتمد لديها وعن تطور مجرى الأحداث فيها، وموافاة حكومة الدولة المعتمدة بتقرير في الموضوع.

توطيد علاقات الصداقة وتدعيم العلاقات الاقتصادية والثقافية والعلمية بين الدولة المعتمدة والدولة المعتمد لديها.

ومن البديهي أن هذه الوظائف متصلة بعدة تخصصات علمية. فالتمثيل مرتبط بالقانون الدبلوماسي وبالأعراف المتفق عليها في التشريفات. وتخضع حماية المصالح للقواعد المعمول بها في القانون الدولي العام والخاص. وتقتضي المفاوضة استراتيجيات سياسية متحكمة في العلاقات الثنائية، أما الإخبار، فيستند إلى تقنيات التواصل وعلوم الإعلام. كما يتطلب توطيد العلاقات الودية معرفة جيدة للآخر وفي هذا المضمار، تبدو الاستعانة بالعلوم الإنسانية ضرورية، وخاصة منها الإناسة وعلم الاجتماع وعلم النفس، الخ.

ملامح مصطلح "الدبلوماسية"

يمكن رصد ملامح مصطلح الدبلوماسية من الزاوية التأثيلية والسياقية والموسوعية.

- **الزاوية التأثيلية**

هذا المصطلح ناتج عن الاشتقاق من كلمة "diplome" المتفرعة عن الكلمة اللاتينية "diploma"، والمقترضة من الإغريقية بمعنى "المطوي إلى اثنين"، والمستعملة في القرن 17 بمعنى "مرسوم"، وفي سنة 1732 بمعنى "ميثاق"، وفي سنة 1836 بمعنى "الذي يخول لقبا من الألقاب تمنح لمن اكتسب درجة في العلم وهي "الشهادة"، كما أحالت الكلمة على الوثائق المكونة من لوحتين مطويتين ومخيطتين معا تحكم التنقلات البعيدة أو التي تتم خارج حدود بلد ما وهي التي تسمى اليوم بجواز السفر. ومنذ ذلك الحين، أخذ هذا المصطلح معاني أخرى متعددة بسبب تطور التقنيات والقوانين.

- **الزاوية السياقية**

من الأسس النظرية التي يأخذ بها اللسانيون عامة، بالرغم من تباين المدارس التي ينتمون إليها، أن الوحدات المعجمية لا تستلهم حيويتها إلا من المقام ولا تكتمل معانيها إلا داخل السياق اللغوي الذي ترد فيه. لذا يتعين على الباحث القيام بجرد مستفيض للسياقات اللغوية التي يرد فيها المصطلح والعمل على نسج بنية المفهوم انطلاقا من الاستعمالات المتخصصة أو المشتركة والمرتبطة غالبا بالتمثلات الاجتماعية والثقافية والتاريخية.

وبعد القيام بجرد أولي لمجموعة من المؤلفات، حصلنا على مركبات ترد فيها لفظة دبلوماسية على نحو: الدبلوماسية الثنائية والدبلوماسية متعددة الأطراف والدبلوماسية الاقتصادية والدبلوماسية البرلمانية والدبلوماسية الوقائية والدبلوماسية السرية والدبلوماسية الافتراضية، والدبلوماسية النقابية، الخ.

- **الزاوية الموسوعية**

ويقارب مفهوم اللفظ من خلال معلومات خارج لغوية، ترتبط باستعمال المصطلح وفقا لأشكال معينة واستجابة لوظائف مضبوطة ولقد استندنا في ضبطنا للمصطلح إلى الوظائف التي تؤديها الدبلوماسية. ودون أن ننشد الاستقصاء التام، يمكننا القول إن هذا المفهوم يشمل السياسة الخارجية للدول والوسائل السلمية

لتسوية النزاعات الدولية، ومختلف سبل التفاوض، ومبادئ اللياقة واللباقة والمودة التي تطبع العلاقات بين الدول مع الحفاظ على مصالحها الخاصة، واحترام قواعد التشريفات الدولية ومختلف صيغها المحلية، الخ.

وفي رأينا، يساعد الاستناد إلى "اللغيّة التقنية"على ضبط أكبر للحقل المعرفي الذي اخترنا الغوص فيه وللعبارات المسكوكة أو غير المسكوكة أهمية بالغة، لذا يتعيّن إدراجها في القاموس المتخصّص إلى جانب المصطلحات المنمّطة. فاللغية التقنية كما أسلفنا تضمّ في الآن نفسه المصطلحات المنمّطة وأيضا العبارات المتواترة في المجال المدروس. فكيف يمكن الوصول إليها؟

اللغية التقنية في الحقل الدّبلوماسي

للنفاد إلى اللغية التقنية يجب احترام المراحل التالية:

مرحلة التوثيق والجرد: تتضمّن البحث عن المعطيات وتقتضي الرجوع إلى مختلف المنتجات اللغوية والوسائط الحاضرة في الحقل الدّبلوماسي. ويمكن اتّباع طريقتين: تهمّ الطريقة الأولى الأعمال المنشورة وتجدر الإشارة بالنسبة للحقل الدبلوماسي المغربي إلى كتاب **التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم** في عشرة أجزاء وهو من إنجاز الأستاذ عبد الهادي التازي رحمه الله. كما يمكن الاطلاع على المعاجم واللوائح المصطلحية التي تصدرها بشكل دوري بعض الهيآت المتخصصة، كهيأة الأمم المتحدة ومكتب تنسيق التعريب التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومجامع اللغة العربية ومعهد الدراسات والأبحاث للتعريب بالمغرب الخ، كما يتعيّن البحث على المنجزات المعجماتية في الحقل الدّبلوماسي ونذكر على سبيل المثال لا الحصر **معجم الدبلوماسية والشؤون الدولية** لسموحي فوق العادة. نشر هذا المؤلف في سنة 1974، وهو ثلاثي اللغة إنجليزي-فرنسي-عربي. وهناك أيضا مؤلّف مغربي من إنجاز فريق من المتخصصين نشر سنة 2001 ويحمل اسم **قاموس الدّبلوماسية. فرنسي-عربي.**[15]

أمّا الطريقة الثانية، فيتمّ بمقتضاها رصد المعطيات والتعابير اللغوية المتواترة في البلاغات الرّسمية عبر وسائل الإعلام والمراسلات الصادرة عن وزارة الخارجية المغربية وهي في الغالب منشورة في الشبكة العنكبوتية أنترنيت والبوابة الرسمية للوزارة. ويجب الوعي بالأهمية البالغة التي تكتسيها هذه المعطيات لأنّها تكوّن المادّة الخام التي تتميّز بأنهّا حديثة ومتداولة وليست متقادمة كما هو الشأن بالنسبة

[15] Leila Messaoudi et Hubert Joly, *Dictionnaire de la diplomatie* (*français–arabe*) (Rabat: Editions Okad, 2001).

لبعض المعطيات المدرجة في المؤلفات المعجماتية. مثلا، في السنوات الأخيرة، ظهرت مفاهيم جديدة مثل "الدبلوماسية الموازية" (نقلا عن الفرنسية diplomatie parallèle) أو عن الإنجليزية (paradiplomacy) أو "دبلوماسية المسار الثاني" Track II diplomacy) والدبلوماسية الناعمة (diplomatie / (soft diplomacy) d'influence) المبنية على التأثير والإقناع) والدبلوماسية الثقافية والدبلوماسية الجامعية والدبلوماسية النقابية والدّبلوماسية القنصلية الخ. ممّا يظهر أنّ الحقل لّدبلوماسي يتغيّر باستمرار ويستقبل مجموعة من المفاهيم والتعابير الجديدة، شأنه شأن الحقول المعرفية المرتبطة بالأنشطة الإنسانية.

مرحلة فرز المعطيات وبناء المدوّنة: سينهال المعجماتي مختلف المصطلحات والعبارات المتخصصة من الوثائق الرائجة والمتداولة شريطة ألا يهتمّ في هذا الجرد إلاّ بالمعطيات الموجودة في مصادر موثوقة. ونظرا للتقدم الهائل للعلوم والتقنيات وتعدّد قاعدات البيانات، يمكن الاستعانة ببعض المواقع الإلكترونية المصنّفة التي لا تنشر إلاّ الأعمال المحكمة والمعترف بها من قبل المتخصّصين.

مرحلة تصنيف المعطيات: تستوجب افتحاصا دقيقا تراعى فيه الشروط الموسوعية من جهة عبر ضبط ميدان الاستعمال الرّئيس والفرعي والشروط اللغوية من جهة أخرى. ويتمّ تجميع المعطيات المنتقاة في جذاذة خاصّة قصد إرساء المسرد والبنية العامّة للمداخل التي تحتوي على المصطلح أو العبارة. ونذكر بالدّور الهامّ للحقول الدلالية والمعجمية التي تضمن التماسك الداخلي للقاموس المتخصّص. مثلا لتقديم شامل للوثائق الدبلوماسية المتداولة، يجب التمييز بين الوثائق الخاصّة بالتعيين (مثل أوراق (أو كتاب) الاعتماد، براءة قنصلية، إجازة قنصلية) وبالمبادلات والمراسلات (مثل مذكرة شفهية، مذكرة احتجاجية، مذكرة تذكير عقد ختامي، عقد إضافي) وبالاتّفاقيات (عقد، اتفاق، اتفاقية، معاهدة، اتفاق شكلي، اتفاق غير شكلي، الخ).

المقاربة اللغياتية المتخصّصة

والجديد في المقاربة اللغياتية أنّها لا تهتمّ فقط بالمصطلحات ولكنّها تعنى أيضا بالوحدات المعجمية المتخصّصة والتي أطلقنا عليها اسم "الوحدات اللغيّاتية" الواردة في الحقل المدروس. وبالنسبة للحقل الدّبلوماسي ترتبط هذه الوحدات أساسا بالتواصل وقد تكتسي طابعا عرضانيا لأنّها ترد أيضا في مجال الإدارة.

وللاطّلاع على المصطلحات الواردة في الحقل الدّبلوماسي، يمكن الرّجوع إلى المؤلف المغربي الذي أشرنا إليه أعلاه

وإلى جانب المصطلحات التي تنتسب في الغالب إلى الفئة النحوية الإسمية (أسماء بسيطة أو مركبة)، يتعيّن الاهتمام أيضا بفئة الأفعال التي تحمل في طياتها دلالات هامّة قلّما تذكر ولا يشار إليها إلاّ ناذرا.

وسنعطي أمثلة استقيناها من قاموس الدبلوماسية ومن بلاغات وزارة الخارجية المغربية.

أمثلة مأخوذة من قاموس الدّبلوماسية فرنسي-عربي

بطاقة الزيارة

ق. دبل.

بطاقة تحمل اسم وصفة الممثل الدبلوماسي وقد تشير، في طيها، بعلامة مختصرة إلى ظرف تسليمها

مذكرة شفهية

ق. دبل

محرر مبسط، لا يحمل توقيعا بل يتضمن الحروف الأولى لمحرره ويحمل خاتم البعثة، وتتبادله وزارة الشؤون الخارجية لدولة ما والسفارات المعتمدة لديها.

وتعد المذكرة الشفهية المحرر الأكثر تداولا في المراسلات الدبلوماسية. وتبدأ عموما بعبارة اللياقة كالعبارة الموالية: "تهدي سفارة... إلى وزارة... أطيب تحياتها" وتنتهي بعبارة المجاملة الآتية: "وتنتهز سفارة... هذه الفرصة لتعرب لوزارة... عن فائق الاحترام".

تحقيق صحة التفويض

ق. دبل.

مسطرة تتمثل في التحقق من صلاحية الوثائق المثبتة أن الأشخاص الحاضرين في ندوة دبلوماسية دولية مؤهلون لتمثيل الدول التي يدعون الانتساب إليها.

زيارات الوصول

ق. دبل.

مجموع الزيارات التي يجب أن يقوم بها السفير الجديد في بلد أجنبي، على التوالي، أولا لوزارة الشؤون الخارجية للدولة المعتمد لديها من أجل تسليم نسخة مصورة من أوراق اعتماده، وبعد ذلك لعميد السلك الدبلوماسي. وذلك قبل استلامه رسميا أوراق اعتماده.

والأمثلة أعلاه هي عبارة عن وحدات لغيّاتية تحيل تارة على أشياء مثل "بطاقة الزيارة" أو وثائق مثل "المذكرة الشفهية" أو تصرّفات مثل "التحقيق من صحّة التفويض" أو "زيارات الوصول".

أمثلة مأخوذة من بلاغات رسمية

في عمل سابق، كنّا قد دعونا إلى إقصاء التعابير التي تبدو عادية الاستعمال وتلجأ في غالب الأحيان إلى اللغة العامّة وأوصينا بعدم العمل بها. ولكن بعد الاطّلاع على مختلف البلاغات الصادرة عن الهيآت الرسمية وعن وزارة الخارجية المغربية تبيّن لنا مدى قيمة هذه التّعابير في الحقل الدّبلوماسي وسيكون من المفيد إدراجها في العمل المعجماتي.

وهذه التعابير ترد في مجال التّواصل الذي يكتسي أهمّية قصوى بالنسبة للفاعل الدبلوماسي الذي يجد نفسه في العديد من المواقف حيث يطلب منه إلقاء خطاب أو تبليغ رسالة شفهية باسم بلده أو المشاركة في محادثات أو مفاوضات أو مقابلة صحفيين في ندوة صحفية أو مناقشة إحدى الصيغ الواردة في نص معاهدة ما أو تحرير مجموعة من الأحكام لقانون ما أو التعبير عن الاستياء أو القيام بالاحتجاج عن بعض التصرفات، الخ.

وعلى سبيل المثال ندرج بعض الوحدات اللغيّاتية المتواترة في المبادلات والبلاغات الرّسمية.

- **وحدات لغيّاتية مكوّنة من جمل فعلية:**

اتخذ موقفا حازما – اتخذ موقفا بنّاء – اتخذ موقفا لا يتلاءم مع التحالف – اتّخذ موقفا مخالفا للأعراف الدولية – اتّخذ موقفا لا يتلاءم مع حسن الجوار- لاحظ باهتمام بالغ – لاحظ بأسف.

سجّل بارتياح - أعرب عن أسفه لقرار غير ودّي- عبّر عن استياء الخ.

- **وحدات لغيّاتية مكوّنة من جمل اسمية:**

- قرار مخالف لروح الشراكة - منطق التصعيد السياسي - إجراءات أحادية الجانب - مبرّرات زائفة - شريك موثوق به الخ.

خلاصة

إنّ المعجماتية المتخصّصة في الحقل الدبلوماسي تجمع بين الفن والعلم، وتنهل من علوم مختلفة على رأسها القانون الدّولي والدّبلوماسي والقنصلي والعلوم السياسية الخ كما تتطلّب الاشتغال بمعية خبراء وممارسين في المجال.

والهدف هو توفير أداة وظيفية للممثل الدبلوماسي الذي يحتاج إلى التعامل المناسب من خلال تصرفاته وتعابيره في مواقف متنوعة تحتم عليه اللجوء أحيانا إلى العبارات المجازية والتلميح لتلطيف الأجواء وفقا لشروط التواصل ومتطلبات المقام. وكثيرا ما يحتاج، علاوة على هذا، إلى اللفظ "المحدد" و"الدقيق" ليتفادى تأويلات خاطئة أو تحليلات ماكرة عن قصد. وعلى المعجماتي أن يأخذ بعين الاعتبار هذه الجوانب وأن يجعلها ضمن مقاصد المنتج الذي يسعى إلى تأليفه مع فريقه لأنّ المعجماتية لم تعد عمل فرد واحد ولكنّها عمل جماعي حيث تتكامل المعارف من أجل إنجاز مؤلّف هادف يستند إلى "اللغية التقنية" ومكوّناتها.

البيبليوغرافيا

إبراهيم سند إبراهيم، أحمد. "اللغية بين الاستعمال والتواصل في ضوء اللسانيات التداولية". **مجلة الزهراء** 30 (أكتوبر 2020).

المسعودي، ليلى. "الترجمة واللسانيات: اللغيات التقنية نموذجا". ترجمة محمد أحمد طجو، **اللسان العربي** 57 (2004).

______. "اللغيّة التقنية والتعريب: ميدان السياقة نموذجا". **اللسان العربي** 56-55 (2003): 182-173.

______. "معجم أو قاموس؟". **اللسان العربي** 54 (2002).

______. "ملاحظات حول معجم الدّبلوماسية والشؤون الدّولية"، (1998).

Dubois, Giacomo et al. *Dictionnaire de linguistique, et des sciences du langage*. Paris: Larousse, 1994.

Hagège, Claude. "Voies et destins de l'action humaines sur les langues". In *La réforme des langues*. Hambourg: Busk, 1982.

Lerat, Pierre. *Les langues spécialisées*. Paris: P.U.F., 1994.

Messaoudi, Leila. "Langue spécialisée et technolecte: quelles relations ?". *Revue META* 55, no. 1 (2010): 127-35.

______. "Traduction et linguistique. Le cas des technolectes". In *al-Tarjama wa al-Ta'wil*. Rabat: Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1995.

______. "*Des technolectes*: *présentation*, *identification*, *fonctionnement*; *application linguistique à l'arabe standard*". Doctorat d'Etat, Paris V, 1990.

Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1916.

مجلة المناهل، العدد 104: 153-164

المعجم والخطاب الأدبي

عبد الغني أبو العزم
رئيس الجمعيّة المغربيّة للدراسات المعجميّة، الرباط

يشكل الخطاب الأدبي مادة أساسيّة بالنسبة للمعجم، إذ لم يكن جوهر حركيّته، ويطرح إشكالات من حيث المضمون والشكل، كما يطرح علاقة جدليّة متفاعلة، وفي هذا الصدد فإن الخطاب الأدبي يستند إلى قواعد منطقيّة قاعديّة لكي يبرر ما يرغب فيه، وإن المقصود بالذات وجود إشكاليّة في علاقة المعجم بالخطاب الأدبي ضمن التصور الذي نود تطبيقه.

وعندما يطرح السؤال حول ماهية الأدب، حيث أن الخطاب الأدبي يستند إلى قواعد منطقيّة وعاطفيّة في آن واحد، حيث يرتبط كل منهما بظرفيّة تاريخيّة، لكي يبرر ما يرغب فيه، وعدم إلغاء أي اجتهاد على ألا يكون متعارضاً مع التوجهات العامة، ولأن المقصود بالذات السعي من أجل فهم هذ التفاعل القائم بين الخطاب الأدبي والمعجم

أكيد أن هناك صعوبة ليس من السهل تجاوزها، إذا لم يتم تحديد المنهجيّة الخاصّة التي نود تطبيقها لإنجاز المعجم، كما هو الشأن بالنسبة للأدب، أي نوع من الأدب ينبغي أن تكون استشارته مادة للمعجم. الذي يمتاز بميزة خاصة فريدة، لكونه يُقَدِّمُ بكل عناصره الوظائف اللغويّة، بحسب تعبير آلان ري (Alain Ray).[1]

والحديث عن الأدب لا يقصد به الاستشهادات فقط، بل الرؤية الشموليّة لهذا الأدب.

يتكون الأدب من كلمات وجمل وتعابير رائجة في المجتمع. أو في ثنايا مختلف النصوص الأدبيّة، مع التأكيد أن أغلب النصوص ملائمة لتصبح مادة معجماتيّة. والمطلوب هنا يكمن في أساليب الصياغة، ووضوح العبارة، وجزالة اللفظ، إذ بما أن للمعجم منهجيّته، فإن الكلمات في هذه الحالة تخضع بطاقتها التعبيريّة للمنهجيّة المعجماتيّة التي تتطلب الدقة في شرح الألفاظ، واختيار النص الملائم

[1] Alain Rey, “Le statut du discours littéraire en lexicographie”, in *Lexique 12/13 dictionnaire et littérature/littérature et dictionnaire*, eds. Pierre Corbin et Jean-Pierre Guillerm (Villeneuve-d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1995), 17.

لتشكيل البنية الصغرى. هنا لابد من الإشارة إلى ضرورة تحديد نوعيّة المعجم الذي نريده في علاقته بالأدب، ثم بعد ذلك نحدد علاقة الأدب بالمعجم.

إن المعجم الذي نقصده في هذه المداخلة يهتم بالثقافة اللغويّة العامة، في ضوء اهتمامه بتعدد الأساليب، أساس اللغة، أي تحديد ما هو بلاغيّ، ومجازيّ، واجتماعيّ، وإبداعيّ، والأدب المقصود كذلك أدب مختلف العصور، حيث أن كل عصر له أسلوبه الخاص به في علاقته بتطور المجتمع والسياقات، واختلاف المواضيع، مما يسمح بتنوع مداخله، وتنوع مادته اللغويّة، واختلاف العصور يشير بالضرورة إلى اختلاف طبيعة اللغة ومحدثاتها، إلا أن الكلمات تظل حاملة لِشِحْنَتِها وطاقتها الإبداعيّة والفكريّة، وكما يقول عن ذلك جيوفاني دوتولي (Giovanni Dotoli): الأفكار والكلمات، أي ما يقصد به عالم الكلمات مثل الأفكار، الدال والمدلول، وهما غير منفصلين أبداً[2] كما هو الشأن عند قراءة نصوص نثريّة متنوعة، وتحديد نصوص نثريّة مختلفة الأنواع، وكما تُقَدِّم الواقع.

ولقد كنت دوماً أعتبر المعجم خزان اللغة. وهو بذلك أداتُها المتحركة في تطورها، كما أنه ديوانُها، يدوِّن طبيعة الكلمات، ويسجل حركاتها وأنواعَها بكل انتماءاتها النحويّة، وما يتعلق بالمعلومات الخاصة بها، على مستوى الخط والصوت والانتساب الإيتيمولوجيّ، وعلى مستوى الدلالة والقيم التعبيريّة، وأنماط الاستعمال، وعلى مستوى التخصص العلميّ بكل فروعه.[3]

من خصائص هذه الموضوعات أنها ترتبط ارتباطاً عضويّاً، وهذا ما يميز المعجم الحديث المنفتح بفيض ثروته اللغويّة على مادة العلوم، أي لغاتها ومصطلحاتها، وإذا ما أضيفت العلوم إلى اللغة والأدب، آنئذ تكتمل بنية ثلاثيّة تجعل من المعجم مادة حداثيّة بامتياز.

وهكذا نجد ترابطاً وتكاملاً للتصور الذي نعطيه للمعجم، وبذلك يتضمن الحديث عن الثالوث ضمن وحدة مترابطة لاكتشاف كنز اللغة في ضوء اللسانيّات وميتامعجماتيّة، وثقافة تراثيّة، وثقافة فلسفيّة وعلميّة وأدبيّة.

يشير مصطلح الخطاب الأدبيّ في هذا العرض، لما يصطلح عليه في الدراسات المعجماتيّة بالمدونة اللغويّة التي يحتاج إليها المعجماتيّ في أثناء إنجاز معجمه، لكونها تتضمن تفاصيل المادة اللغويّة، التي يحتاجها في تعامله مع كل مدخل من مداخل

---

[2] Alain Rey, *Des pensés et des mots*, préface Giovanni Dotoli (Paris: Hermann langre, 2013), 5.

[3] عبد الغني أبو العزم، **معجم الغني الزاهر** (الرباط: مؤسسة الغني للنشر، 2013)، 7 (المقدمة).

المعجم، من أفعال ومصادر وصفات وحروف ومصطلحات أدبيّة وحضاريّة وفنيّة وعلميّة، وكذلك فيما يخص مادة الاستشهادات المأخوذة من نصوص شعريّة ونثريّة مختلفة المناحي.

يتضمن محتوى الخطاب الأدبيّ ومكوناته ومقتضياته قاعدتين صلبتين متضامنتين غير قابلتين للانفصال في حد ذاتهما

1. الأسلوب: يعد الأسلوب ذا خاصّيّة تفرض نفسها على المعجماتيّ لإنجاز معجمه، مما يجعل المعجم مُهَيّأ لتأدية دوره بدقة، كما يعطي للمفردات عمقها وصيغتها المعجميّة، وآليّات تراكيبها، ومن دونها يفقد المعجم جوهره.

2. المفردات النصيّة تشكل المفردات العمود الفقريّ لأي معجم، باعتبارها المادة الحيويّة التي يتم الرجوع إليها من حين لآخر لمعرفة دلالاتها، وأغلب هذه المفردات مأخوذة من نص من النصوص، وهي فوق هذا وذاك، تعطي للمعجم دلالاته المعجميّة، مما يتجلى في ترتيبها ترتيباً معجميّاً، بالإضافة إلى شروحها وتحليلها بحسب المنهجيّة التي يسطرها المعجماتيّ.

وهكذا يمكن القول، إن الخطاب الأدبي بحاجة ماسة للمعجم، لكي يفسر مفرداته أو مصطلحاته، وليؤكد ماهية مادته اللغويّة، ولكي يغذي كل توجهاته فهو بحاجة إلى المادة اللغويّة الموجودة في الخطاب الأدبي، وبذلك يكون المتلقي في وضع مريح لاكتسابه لغة الخطاب الأدبيّ.

وفيما يتعلق بمسرد المفردات، فإن الخطاب الأدبي بما يدل على طبيعة نمطه التعليميّ أو الاجتماعيّ أو الوطنيّ، كما هو الشأن بالنسبة لما يراد تأكيده من معان وحوارات تستخدم ذات المفردات بأبعادها الاقتصاديّة والاجتماعيّة، والثقافيّة، أو الحضاريّة أو التقنيّة، وفي هذه الحالة فإن مواكبة تطور الأفكار لإغناء المعجم، فالمعجم تدور ألفاظه حول معان متعددة إذ يسعى لتسويغ كلام اللغة بما يتضمن منها كانت قديمة أو حديثة، وكل ذلك ناتج عن ثقافة اجتماعيّة وفكريّة، وهذا ما يدعو إلى استحضار الوعي الذاتيّ، والوعي الاجتماعيّ والحضاريّ، في شرح الألفاظ.

ما هي مادة الخطاب الأدبيّ؟ هي مجموع النصوص الشعريّة والنثريّة ومجالاتها أدباً واجتماعاً وتاريخاً وفلسفة ومصطلحاً، لا شك أن التفكير في المعجم اللغويّ يستدعي حضور مادة الخطاب الأدبيّ، وقد أضحت متعددة المناحي والأبعاد، وعلى سبيل المثال الأقطار العربيّة، وقد اتسعت رقعتها الجغرافيّة، مما يخلق إشكالا،

ويجعل الإحاطة بكل المواد المتعلقة بأدبها صعبة، فإذا كانت الوحدة الثقافيّة بالنسبة للشعوب العربية قد تشكلت منذ العصور الأولى للتاريخ الإسلاميّ، أي منذ العصر الجاهليّ والإسلاميّ والأمويّ والعباسيّ والفاطمي إلى بداية عصر النهضة، فإن العصر الحديث قد عرف اتساعاً يتعذر معه الإلمام بكل تفاصيله، مما يفرض الانتقاء على قاعدة الشيوع والتداول بالنسبة لأي بقعة جغرافيّة من الأقطار العربيّة، وهذا ما حاولنا تطبيقه في معجم الغني الزاهر.

استراتيجيّة تشكيل المدونة اللغويّة

قد يطرح السؤال التالي: ألا تعد المدونة اللغويّة خطاباً أدبيّاً؟ لا بد هنا أن نحافظ على الدلالة المصطلحيّة لكل مصطلح، هناك طبعاً ما هو مشترك بينهما، ولكن لكل منهما له طابعه الخاص ودلالته الخاصة به، وبالتالي يوجد فرق يتجلى، في كون المدونة لها مادتها الخاصة بها، تكتسي صبغة شموليّة، على عكس الخطاب الأدبيّ يكتسيّ صبغة مركزيّة ومتعلـق بــذاته، ويؤدي وظيفة مباشرة، تفرض أن تكون نهائيّة وحاسمة، يمكن القول كما عبر عن ذلك ألان ري (Alain Rey) إنه في اللحظة التي يتم فيها إنشاء المدونات الاستطراديّة، حيث تتحدد مكانة الخطاب الأدبيّ في المشروع المعجماتيّ، لا شك أن هذه المكانة متغيرة بحسب غائيّات توجهاتها، حيث تؤدي المادة الأدبيّة دوراً مضاعفاً بالنسبة للموضوعات المعجماتيّة.[4]

يمكن أن نلخص جوهر ما في المدونة اللغويّة، أنها تضم أغلب النصوص الأدبيّة شعراً ونثراً، بالإضافة إلى الوحدات اللغويّة والمسكوكات والمتلازمات والمترادفات والمصادر.[5]

ترتبط المدونة اللغويّة بالإطار العام لطبيعة المعجم، وما يراد به من أهداف، إذ أن حصرها أو امتدادها يظل محدداً بغاياته التربويّة واللغويّة والمعرفيّة، واختيار كل مدونة بحسب قواعد مرسومة، كما أشرنا إلى ذلك، هو ما يوضح البعد المعجماتيّ، مدى تحقيقها للأهداف المبتغاة.

وفي خضم كل هذه التوجهات، ينبغي أن يتم قرار الحسم في منهج الترتيب، أي ترتيب يجب اعتماده:

أ- ترتيب بحسب جذر الكلمة/المدخل ومادة مشتقاته.

[4] Rey, “Le statut du discours”, 21.

أو ترتيب بحسب نطق الكلمات.

مع العلم أن الآلة الإلكترونيّة أصبح بإمكانها أن تنجز أي ترتيب يطلب منها.

استراتيجيّة الشاهد الأدبيّ

ليس من السهل اختيار الشاهد الملائم للمقام، إذ يعيش المعجماتيّ في حيرة من أمره، وبالأخص إذا اجتمع لديه عدد من الشواهد تشترك في تناول الموضوع نفسه.

ينبغي في هذه الحالة وضع مقاييس يتم الاستناد إليها، واعتمادها في الاختيار، وهي كما يلي:

شاهد أدبيّ يتضمن حِسّاً بلاغيّاً في سياق معناها المحدد أو معانيها المحددة.

أ. مشكل بالشكل التام؛

ب. ألفاظه قصيرة؛

ت. صاحبه معروف.

الوحدات اللغويّة: تلتقط الوحدات اللغويّة من مدونات النصوص الأدبيّة، تختلف معانيها بحسب السياق، هذا بالإضافة إلى تعابير شائعة ومسكوكات ومتلازمات وتراكيب.

نعتبر ما وضعه كل من معجم ليتري [6](Littré Emile) وما قام به آلان ري في معجم لوبتي روبير[7] (*Le Petit Robert*) من أدق الاستراتيجيّات الخاصة باختيار الشاهد الأدبيّ، من دون استبعاد طبعاً لوبتي لاروس (*Le Petit Larousse*) لاعتماده على المقولة التالية: مكانة الأدب في التمثيل ومكانة التمثيل، التي يتم ملاحظتها في الوصف.[8]

اختيار المدونة اللغويّة

في الوقت الذي يراد فيه تكوين المدونة اللغويّة، حيث تتحدد مكانة الخطاب الأدبيّ في المشروع المعجماتيّ، لا شك أن هذه المكانة المختلفة بحسب مستوى غائيّة

[6] Emile Littré, *Dictionnaire de la langue française* (Paris: Librairie Hachette, 1877).

[7] Paul Robert, *Le Nouveau Petit Robert*, texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey (Paris: Dictionnaires Le Robert, 1994), préface de Josette Rey Debove et Alain Rey, IX-XXI.

[8] Rey, “Le statut du discours”, 21.

الخطاب اللغويّ وبالنسبة لمضامين المدونة المعجماتيّة.[9] ونلاحظ هنا أن النص الأولي في واقعه يحمل وظيفة ذات سلطة في تكوين نمط لساني."[10]

اختيار الوحدات: ما بين مدونات النصوص الأدبيّة والنصوص الموازية غير الأدبيّة ومجموع الاستشهادات المندمجة في المعجم، وعدد من الوسائط المستعملة والتي تؤدي عدداً من الأدوار. بعد اختيار الوحدات الإيضاحيّة التي تعني بها المسكوكات والمتلازمات والأمثال القصيرة، لا ترتبط فقط بالبنية الكبرى، كما هو الشأن بالنسبة للمولدات الشكليّة.

تؤدي الاستشهادات الأدبيّة وظائف متعددة، وأكرر ذلك مراراً، إنها تؤكد وتعبر عن وقائع اللغة، ووقائع الاستعمال بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، إنها تساهم في ترسيخ نمط أو أنماط الاجتماع، كما تؤكد على الطابع الفيلولوجيّ، أي ما يلاحظه المعجم.

المعجم ظل، وسيظل أداة علميّة، ذو منفعة دائمة، يتطور مع تطور اللغة، ويستقصي محدثاتها ومصطلحاتها وتعابيرها، والأدب جذوره في اللغة، منها يستقي ألفاظه ومعانيها من خلال ممارسة اللغة، يعكس الأدب حياة الناس وأحوالهم، وإحساساتهم ونزعاتهم وعواطفهم، وهذا ما يساعد صاحب المعجم على بلورة منهجيّته، وتوسيع أفق مفرداته، وأساليب لغته، لأن لكل عصر لغته والعكس صحيح أيضاً، فالمعجم معلم قابل للتطور والتحديث، لنأخذ مثالا المعجم الوسيط[11] الذي أشرف مجمع اللغة العربية بالقاهرة فمنذ صدوره 1960 لم تتم مراجعته، أو إضافة أي مصطلح، إلا ما كان من طبعة 1973، وعلى عكس معجم لوبتي لاروس (*Le Petit Larousse*)[12]، أو معجم لوبتي روبير (*Le Petit Robert*) ففي كل سنة تصدر منهما طبعة جديدة، تتضمن الكثير من الإضافات والمصطلحات والمفردات المحدثة.

فكيف يمكن القول إن مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة، يخدم اللغة العربيّة ويساهم في تطويرها؟

الخطاب المعجماتي

يعد الخطاب المعجماتيّ، خطاباً معرفيّاً بامتياز، يسعى لسبر أغوار معاني

[9] Rey, "Le statut du discours", 21.

[10] Rey, "Le statut du discours", 17.

[11] **المعجم الوسيط** (القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1973).

[12] Pierre Larousse, *Le Petit Larousse* (Paris: Larousse).

الكلمة، إيتيمولوجيّاً وتجريديّاً وحقيقيّاً ومجازيّاً، في محاولة لاكتشاف مجمل دلالاتها في سياق استعمالاتها، مما يساعد المتلقي على ترسيخ المعرفة اللغويّة لفهم النصوص المتداولة في مجمل الكتب على اختلاف أنواعها وأجناسها.

لا شك أن هذه الرؤية المعرفيّة اللغويّة تطرح بناء معان جديدة كثيرة، فيما يخص إيجاد معجم يتلاءم معها، ويساير أهدافها لتحقيق ماهية الخطاب المعجماتيّ، وهي إشكالات متوازية، ومتقابلة ومكملة، وروافد، لكونها تعد من ركائز الإنجاز المعجماتيّ، وقد صاحبت التفكير في إيجاد معجم منذ بدايته، وعرفت تطوراً تصاعديّاً عبر مراحل التاريخ اللغويّ، لذا يمكن إجمال ركائز الإنجاز المعجماتيّ فيما يلي:

- ترتيب المداخل؛
- التعريفات؛
- المدونة اللغويّة؛
- الاستشهادات.

إن ما يعطي قيمة متميزة لأي خطاب معجماتيّ، يتجلى في استثماره لكافة التراكمات المعجميّة، والإضافات المتعددة، في ضوء الركائز المشار إليها، وأن يكون منفتحاً على مجمل الإنجازات اللغويّة والعلميّة، والأفكار الجديدة، والألفاظ المستحدثة لكي يتمكن من إغناء جاهزيّة المعجم الخاضع دوماً إلى التجديد والتطور.

وإذا نظرنا إلى تاريخ المعاجم بصفة عامة، والمعاجم العربيّة بصفة خاصة، فإننا نجدها لم تثبت على صيغة واحدة، إذ عرفت تعدد صيغها وأنواعها، ولأن ما كان يميز التراث اللغويّ العربيّ القديم هو اهتمامه المتزايد بإيجاد صيغة مثلى لخطاب معجماتيّ دال، وهذا ما يفسر اختلاف أساليبه ومناهجه عبر تاريخه الطويل، وتنوع أصنافه بدءاً من الرسائل اللغويّة ومعاجم الألفاظ، ومعاجم الموضوعات، ومعاجم المؤلفين والفقهاء والأعلام، ومعاجم الجغرافيّين والأطباء، وما له علاقة بالأعشاب والأدوية والحيوانات، وانتهاء بمعاجم اللغة انطلاقاً من المدرسة الخليليّة التي كان همها محصوراً في حصر مفردات اللغة، مستعملها ومهملها،[13] ومروراً بكل المعاجم التي كانت تسعى إلى إيجاد ترتيب ملائم لطبيعة اللغة، وما اكتنفه من إشكالات ظلت حاضرة في الفكر المعجماتيّ، إلى أن استقر على ضرورة اعتماد الترتيب الألفبائيّ، وإن اختلفت مساراته وتعددت توجهاته.

[13] المدرسة الخليليّة، مجموع المعاجم العربيّة التي اهتمت بالتّرتيب الصوتيّ وهي البارع والتهذيب والمحيط والمحكم.

يحتل التراث المعجماتيّ العربيّ القديم حيزاً مهماً في الثقافة العربيّة، وقد شكل عبر مساره محطات مشعة، وفي زمن كان الاعتماد على الذاكرة والمحفوظات، وما كان متوفراً من مراجع لغويّة وأدبيّة، وضمن شروط صعبة جدّاً، ولا شك أن القيمة العلميّة لهذا التراث، جعلت أغلب المعاجم العربيّة متشابهة، ينهل بعضها من بعض دون مزيد إلا ما نذر، الأمر الذي جَمَّدَ طبيعة الخطاب المعجماتيّ، وبدلا من يقيم جوهره القائم على التحول والتغيير والتجديد، تحول إلى ثابت وساكن، مع العلم أن هناك فراغات لم تملأها المعاجم العربيّة القديمة، وما حاط بها من نقص في ما يخص مفردات العلوم ومصطلحاته، وما هو متداول في نصوص مستجدة.

توضح هذه المفارقة على وجود عطب في مفهوم الخطاب المعجماتيّ، استمر قائماً ولم تتم معالجته لحد الآن.

إذا كانت البنية المعجميّة الكبرى (macrostructure) تشكل الإطار العام لمحتوى المعجم بحسب لغة متكلميه، فإن جل المعاجم العربيّة لا تتضمن مداخل اللغة التي يتكلمها العرب، فضلا عن المصطلحات العلميّة المتداولة، إذ من دونها يفقد المعجم أداته الصلبة، أي ماهية خطابه، مما يجعل متلقيه بعيداً عن فهم ما هو بحاجة إليه، وينعكس الأمر جليّاً على محتوى المعلومات المقدمة بالنسبة لكل مدخل من مداخل المعجم، أي ما يعرف بمداخل البنيّة المعجميّة الصغرى (microstructure).[14]

إذا فَقَدَ المعجم هاتين الخاصّيتين، فإنه يفقد بالضرورة ماهية خطابه، وهذا ما يدفعنا إلى القول من دون مبالغة إننا لا نملك أي معجم حديث يستحق هذه التسمية، يمكن أن نضاهي به مستوى بعض المعاجم الأوروبيّة، وإذا كنت قد أشرت إلى أن المكتبة العربيّة أنجزت معاجم تراثيّة موسوعيّة غنيّة بمادتها اللغويّة، وسعت إلى استقصاء جل الألفاظ في ضوء استعمالاتها، فلأن ما ألف بعدها لم يخرج عن نطاقها، بل ظل يسبح في محيطها.

يمكن في هذا الصدد استثناء مثلا **المنجد**[15] الذي نهل من القاموس **المحيط**[16] باعتباره مرجعه الأساس، وقد أضاف في طبعاته الأخيرة عدداً محدوداً من المصطلحات والكلمات الجديدة، ومعجم **الوسيط** الذي نهل بدوره من **لسان العرب**،[17] محافظاً

[14] Josette Rey-Debove, “Le lexicographie”, *Revue Langages* 7 (1970): 25; voir aussi, Josette Rey-Debove, *Etude linguistique et sémiotique des dictionnaires français contemporains* (Paris: Ed. Mouton, 1971), 258-66; 273-4.

[15] **المنجد في اللغة والأعلام** (بيروت: دار المشرق، ط.34).

[16] مجد الدين محمد الفيروزبادي، **القاموس المحيط** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005).

[17] ابن منظور، **لسان العرب** (القاهرة: دار المعارف).

على نسق ترتيب المادة اللغويّة بحسب اشتقاقاتها، وتمكن بدوره من إدخال عدد محدود من الألفاظ الحضاريّة، والمصطلحات الحديثة والمولدة والمعربة، وإلى جانب هاذين المعجمين، هناك معجم **المرجع**[18] لعبد الله العلايلي الذي لم يكتمل، إلا أنه يعد نقلة نوعية في تاريخ المعجم **العربي الحديث**، ومعجم **الرائد**[19] لمسعود جبران والمعجم **العربي الحديث**[20] للجر خليل، ومعجم **اللغة العربيّة المعاصرة**[21] الذي يعد طفرة مهمة في تاريخ المعاجم العربيّة الحديثة، وإن كان لم يتخلص من الرؤية المعجماتيّة القديمة ورغم حداثته . مع ضرورة الإشارة هنا إلى أن هذه المعاجم التي أشرت إليها لم تعرف أي تجديد أو تغيير في محتواها، أي أن كل طبعة جديدة من طبعاتها تخلو من أي إضافة أو تصحيح أو مراجعة، وأي معجم لا يتجدد في كل سنة أو على الأقل في كل سنتين يعتبر معجماً متجاوزاً بالضرورة.

أقول إذا ما استثنينا هذه المعاجم المذكورة أعلاه بما لها وما عليها، فإن المكتبة العربيّة ما زالت بحاجة إلى معجم حديث، بحسب المواصفات المعجميّة التي يتطلبها الخطاب المعجماتيّ في ضوء الأسس الحديثة للمعجماتيّة.

لا تعطى أي قيمة علميّة للخطاب المعجماتي في غياب معجم شامل لألفاظ اللغة العربية قديمها وحديثها، القديم، لكون عدد هائل من الكتب التراثيّة دينيّة وفقهيّة وصوفيّة وفلسفيّة، ونصوص أدبيّة نثراً وشعراً، مازال متداولاً في أغلب أوساط قراء العربيّة، فضلا عن تداولها في المقررات المدرسيّة والجامعيّة، لأن ما يتم تداوله من ألفاظ مستحدثة، في ميادين العلوم والإعلام يجب بالضرورة أن يعرف طريقه للمعجم ليستقيم مفهوم الخطاب المعجماتيّ، وليلبي حاجة المتلقين للمعرفة.

يرتكز الخطاب المعجماتيّ على ضرورة الاشتغال في ضوء مدونة لغويّة، ولو في غياب معجم تاريخيّ للغة العربيّة، باعتباره أم المعاجم، والركن الأساس للتأليف المعجماتيّ؛ ولا شك أن غياب هذا المعجم يعد شرخاً هائلاً في الفكر اللغويّ العربيّ، حيث يفقد الخطاب المعجماتيّ بعض ركائزه ويمكن أن نشير إلى أن إنجاز معجم الدوحة التاريخي للغة العربيّة بالإضافة إلى معجم الشارقة التاريخيّ من شأنهما أن يسدا الفراغ الموجود في هذا الإطار، وهما معا سيشكلان مادة إيتيمولوجيّة سيتم الاعتماد عليهما مستقبلا.

[18] عبد الله العلايلي، **المرجع** (بيروت: دار المعجم العربي، 1964).

[19] جبران مسعود، **الرائد** (بيروت: دار العلم للملايين، 1964).

[20] خليل الجر، **المعجم العربي الحديث** (باريس: لاروس، 1987).

[21] أحمد مختار عمر (إشراف)، **معجم اللغة العربيّة المعاصرة** (القاهرة: عالم الكتب، 2008).

تعتبر المدونة اللغويّة قاعدة الإنجاز المعجماتيّ لا في ما يمس متواليات المداخل، بل ما يرتبط بها موضوعيّاً، أي طريقة عرضها تعريفاً من جهة، وإيراد سياقات أو عبارات أو أمثلة مسكوكة أو متلازمات من جهة أخرى، وبذلك فإن المدونة في شموليتها تتيح اختيار شواهد أدبيّة، للتعامل مع كل مادة من مواد المداخل، لأن كل مادة أيَّ مدخل تعد نصّاً معجميّاً قائم الذات، حيث يتضمن عدداً من المفردات تحتاج بدورها إلى شروح وتفسيرات، وهذا ما يُخضِعُ للمدونة لمحك جديد، إذ أن غيابها يشكل عطباً معجميّاً، يفقد الخطاب المعجماتيّ خاصّيّته، لكونها تتيح للمعجماتيّ إمكانيّة استقصاء مفردات اللغة قديمها وجديدها.

الخطاب المعجماتيّ واللسانيّات

تتيح اللسانيّات بجميع فروعها للمعجماتيّ إمكانيّة تقعيد بعض مظاهر الخطاب المعجماتيّ، مما يجعله بالضرورة يبحث عن نظريّة ملائمة وسطيّة بين اللسانيّات وصناعة المعجم لمسايرة تطورات الأبحاث اللغويّة، والوصول إلى نموذج أمثل، وبالأخص ما يتعلق بكل الدراسات اللسانيّة المهتمة باللغة المستعملة والمتداولة التي ينبغي أن تَعْرِفَ طريقها إلى المعجم، للخروج به من النمطيّة التقليديّة، أو ما يعرف باللغة الفصيحة، دون الخروج عن القواعد اللغويّة المتعارف عليها، وإذا كان التمييز بين اللغة المستعملة (الدارجة) واللغة الفصيحة ضرورة علميّة،[22] فإن ذلك لا يعني إغراق المعجم بما ليس من ذاته وصلبه، وفي جميع الأحوال هناك مقاييس ومعايير لإدخال مفردة جديدة إلى المعجم أن يكون استعمالها كتابة تجاوز تسعين في المائة وحل لغة من لغات العالم لها أساليبها الخاصة في الاعتراض عبر مراحلها التاريخيّة،[23] وما أصبح متداولاً من عبارات جديدة معاصرة، وكلمات تقنيّة، ومصطلحات عامة دخيلة ومحدثة، وما تم اقتراضه من اللغات الأجنبيّة بحكم تداوله وشيوعه.

إن ما يعطي للتعريفات وجاهتها وقيمتها المعرفيّة يتجلى في ضرورة استنباطها من الاستشهادات المقدمة والمستخرجة من نصوص الأدباء، أي ما يعرف بالتفسير الإيضاحي بالأمثلة.

[22] عبد الغني أبو العزم، "إشكالية اللهجات في المعجم العربي"، **حوليات الجامعة التونسية** 53 (2008).

[23] Barbara von Gemmingen, "Forme et fonction des citations dans le nouveau dictionnaire universel de Prosper poitevin", in *Lexique 12/13*; Jean-Paul Colin, "Réflexions sur l'interaction entre la citation littéraire et la microstructure de l'article de dictionnaire de langue", *Lexique 12/13*; Michel Glatigny, "Le rôle de la littérature dans la pratique lexicographique de Littré", *Lexique 12/13*.

تعد الاستشهادات الأدبيّة المستخرجة من المدونة مرآة صافية للمعجم، لكونها مستقاة من كتابات كتاب لهم معرفة باللغة واستعمالاتها، ويعرفون آليات اشتغالها، مما يعطيها قيمة أدبيّة ولغويّة، بالإضافة إلى الأمثال وصيغ المتلازمات، أو العبارات المتداولة عبر العصور التي قد لا يصادفها المعجماتيّ في المدونة. أي كل ما من شأنه إيضاح الاستعمال لإظهار الدلالات المتعددة للكلمة في صياغاتها المتنوعة، وهذا التوجه هو ما يعطي للخطاب المعجماتيّ وجاهته لغة وأدباً ومعرفة، عندما يحيط بأسرار اللغة العربيّة قديمها ومحدثاتها، وكل بدعة في هذا الصدد ليست ضلالة، ويمكن القول إن غياب المعجم المبتكر وغير المستوعب لطبيعة اللغة المتجددة يجعل الخطاب المعجماتي فاقداً لكل دلالته ومراميه، أي:

- معرفة اللغة معرفة دقيقة في سياق استعمالها؛
- معرفة معاني المفردات ودلالاتها المتعددة؛
- معرفة تطورها وما جد منها؛
- معرفة الترادف والتضاد للمفردات؛
- معرفة مصطلحات العلوم الإنسانيّة والتقنيّة.

وبالتأكيد فإن هذه المعرفة لا يمكن تحقيقها إلا بواسطة معجم ديناميكيّ وعمليّ، مفاتيحه سهلة الاستعمال، لكون إنجازه تم بحسب الشروط المعجماتيّة، وقد مر من التحري والتحقيق والتنقيب والاستقصاء، وهذا بالضبط ما تنتظره اللغة العربيّة لنقل خطابها المعجميّ عبر مداخل اللغة.

البيبليوغرافيا

ابن منظور. **لسان العرب**. القاهرة: دار المعارف.

أبو العزم، عبد الغني. **معجم الغني الزاهر**. الرباط: مؤسسة الغني للنشر، 2013.

______. "إشكالية اللهجات في المعجم العربي". **حوليات الجامعة التونسية** 53 (2008).

الجر، خليل. **المعجم العربي الحديث**. باريس: لاروس، 1987.

العلايلي، عبد الله. **المرجع**. بيروت: دار المعجم العربي، 1964.

الفيروزبادي، مجد الدين محمد. **القاموس المحيط**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005.

مختار عمر أحمد (إشراف). **معجم اللغة العربيّة المعاصرة**. القاهرة: عالم الكتب، 2008.

مسعود، جبران. **الرائد**. بيروت: دار العلم للملايين، 1964.

المعجم الوسيط. القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1973.

المنجد في اللغة والأعلام. بيروت: دار المشرق، ط.34.

Colin, Jean-Paul. "Réflexions sur l'interaction entre la citation littéraire et la microstructure de l'article de dictionnaire de langue". In *Lexique 12/13 dictionnaire et*

littérature/littérature et dictionnaire, eds. Pierre Corbin et Jean-Pierre Guillerm. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1995.

Glatigny, Michel. "Le rôle de la littérature dans la pratique lexicographique de Littré". In *Lexique 12/13 dictionnaire et littérature/littérature et dictionnaire*, eds. Pierre Corbin et Jean-Pierre Guillerm. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1995.

Larousse, Pierre. *Le Petit Larousse*. Paris.

Littré, Emile. *Dictionnaire de la langue française*. Paris: Librairie Hachette, 1877.

Rey, Alain. *Des pensés et des mots*, préface Giovanni Dotoli. Paris: Hermann langre, 2013.

______. "Le statut du discours littéraire en lexicographie". In *Lexique 12/13 dictionnaire et littérature/littérature et dictionnaire*, eds. Pierre Corbin et Jean-Pierre Guillerm. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1995.

Rey-Debove, Josette. *Etude linguistique et sémiotique des dictionnaires français contemporains*. Paris: Ed. Mouton, 1971.

______. "Le lexicographie". *Revue Langages* 7 (1970).

Robert, Paul. *Le Nouveau Petit Robert*, texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey. Paris: Dictionnaires Le Robert, 1994.

Von Gemmingen, Barbara. "Forme et fonction des citations dans le nouveau dictionnaire universel de Prosper poitevin". In *Lexique 12/13 dictionnaire et littérature/littérature et dictionnaire*, eds. Pierre Corbin et Jean-Pierre Guillerm. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1995.

معجم المعاجم العربية
تأليف الأستاذ أحمد الشرقاوي إقبال[1]

أحمد متفكر
أستاذ محقق في الفكر الإسلامي والأعلام المغربية

نحن الآن أمام الأستاذ الكبير، والعالم الرُّحْلَة، واللغوي الشهير، والحافظ والراوية المكين للتراث العربي النثري والشعري، والمربي القدير، والزاهد في الدنيا وزخرفها. لقد عشق اللغة العربية، وانكب على حفظ متونها، وتدارس مصادرها، والغوص في معانيها، والتعرف على أعلامها وعلمائها، إلى أن نال وطره، ومبتغاه؛ فصار مرجعاً للدارسين والباحثين من المغرب وخارجه. ولن أطيل في بسط ترجمته، فمؤلفاته كفيلة بأن تعطي للقارئ صورة جلية ومشرقة عن حياته الزاخرة بالعطاء.

إنتاجه متنوع منه ما هو في اللغة، ومنه ما هو نشر أو تحقيق أو فهرسة، ومنه في الأدب وما إليه، وهي مصنفة كالتالـي:

المطبوع

1. **معجم المعاجم العربية: تعريف بنحو ألف ونصف ألف من المعاجم العربية والتراثية** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1407هـ/1987م). وقد لقي الكتاب إقبالاً حسناً، واهتماماً بالغاً من المهتمين بالشأن اللغوي، ونوه به وبمؤلفه ثلة من اللغويين المشارقة مثل الدكتور حاتم الضامن، والدكتور شاكر الفحام رئيس مجمع اللغة العربية بدمشق أثناء افتتاحه لأشغال المجمع كما أخبرني بذلك الدكتور محمد بنشريفة رحمة الله عليه.

2. تخريج **المعيار**، لأبي العباس الونشريسي، بالاشتراك مع جماعة من الأساتذة.

3. **فنون الأفنان، في عيون علوم القرآن**، لابن الجوزي، نشر وتقديم.

4. **المحاضرات في الأدب واللغة**، للحسن اليوسي، تحقيق بالاشتراك.

[1] ترجم له في: أحمد متفكر، **إتمام الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**، الجزء الأول (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2014)، 23؛ أحمد متفكر، **معجم شعراء مراكش في القرن العشرين** (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2004)، 104؛ **أحمد الشرقاوي إقبال العالم والإنسان** (مراكش: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2004)؛ **تكريم الأستاذ أحمد الشرقاوي إقبال**. جمع وتنسيق أحمد متفكر (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2003).

5. **البيان والتحصيل**، لابن رشد الجد، تحقيق الجزء الرابع.

6. **البيان والتحصيل**، الجزء الثامن، تحقيق بالاشتراك.

7. **البيان والتحصيل**، الجزء العاشر، تحقيق بالاشتراك.

8. **تنبيه العارف البصير، على أسرار الحزب الكبير**، للشيخ محمد مرتضى الزبيري، نشر وتقديم.

9. **شاعر الحمراء في الغربال.**

10. **ديوان شاعر الحمراء محمد بن إبراهيم**، جمع وتحقيق بالاشتراك مع جماعة من الأساتذة.

11. **لعبة الشطرنج في ماضيها الإسلامي.**

12. **مختارات من ديوان شاعر الحمراء**، بالاشتراك.

13. **في اللغز وما إليه.**

14. **ما جاء في الضب عن العرب.**

15. **مكتبة الجلال السيوطي.**

16. **فهارس المعيار**، الجزء 13، بالاشتراك.

17. **بانت سعاد في إلمامات شتى.**

18. **نصوص تربوية.**

كتب قيد الإنجاز:

أ. المعاجم والقواميس

1. **معجم ما استعجم من أسماء العلوم والفنون والمذاهب**، يحتوي على طائفة من الكلم الأعجمية التي تعبر عن مصطلحات اعتقادية أو فلسفية أو فنية..... إلخ.

2. **قاموس أفعولة**، يحتوي على الكلم التي جاءت على وزان أفعولة، مشروحة لغة وصرفاً مع إيراد الشواهد والنصوص المتعلقة بذلك.

3. **قاموس مفعلة السببية**، يحتوي على الكلم التي جاءت على مثال مفعلة التي تبين السبب في كون الشيء وحدوثه مثل قولهم: (الولد مبخلة مجبنة)، أي يجعل

أباه بخيلاً جباناً، وإن لم يكن كذلك، بسبب حرصه على مصالحه، مشروحة شرحاً لغوياً شافياً.

4. **قاموس الفعول**، دواء وطعاماً ومرتفقاً.

5. **قاموس الفعال في الأدواء**، دَوَّن فيه ما جاء من أسماء الأمراض على فعال.

6. **قاموس الفعالة**، في الصناعات والحرف والأعمال.

ب. الأدب:

1. **تعليقة على ديوان شاعر الحمراء محمد بن إبراهيم**.

2. **تخريج الأشعار السائرة**.

3. **الأطباء في ألسنة الشعراء**، مجموع شعري يتضمن ما قالته طائفة من الشعراء في الأطباء مدحاً وقدحاً.

4. **شعر الفضل اللهبي**، جمع وتحقيق.

5. **شعر أبي حزام العكلي**، جمع وتحقيق.

6. **الحمدوي شعره وأخباره**، جمع وتحقيق.

7. **شعر ابن حجاج**، جمع وتحقيق.

8. **أشعار السهيلي**، جمع وتحقيق.

9. **ديوان التضمين**، يحتوي على مختارات من التضمينات الجياد الحسان.

10. **ديوان الاستطراد**.

ج. الفهرسة:

1.**مكتبة الصلاح الصفدي**، فهرسة تعرف بمؤلفات الصلاح الصفدي، منسوبة ومخطوطة ومطبوعة.

د. متنوعات:

1. **يسألك الناس**، هو عبارة عن مجموع أجوبة على أسئلة في الكتب التراثية، وفي العبارات المأثورة، وفي توثيق الأشعار، وفي مسائل شتى، (مرقون على الآلة).

2. **كشكول التفسير**، هو عبارة عن مجموع ضمنه أشياء عن عربية القرآن، نحواً، وصرفاً، وبلاغة. وأودعه أنماطاً من التفسير الخفيف، وضروباً من الأخبار التي لها صلة بالتفسير، وأورد فيه نكتاً وتمثيلات وتضمينات واقتباسات مما يدخل في الطرائف.

3. **في الجن**، تطرق فيه عن أصلهم، وفي أوصافهم، وفي قدرتهم على التشكيل، وفي وقوع التكليف عليهم، وفي أحكامهم، والقول في تسخيرهم، وفي استهوائهم الآدميين إلى آخره.

4. **سبع محاضرات في موضوعات أشتات.**

5. **درجات الذكاء ودركاته**، تكلم فيه عن درجات الذكاء العليا كالنحرير، والألمعي، واللوذعي، ونظائرها، ودركاته السفلى كالأبله وغيرها، شارحاً لها، ومستشهداً بمكان إيرادها سواء في القرآن الكريم، أو الحديث النبوي، أو التراث العربي نثره وشعره.

6. **ترجمة أبي عبد الله محمد أكنسوس**، مرقونة.

أما كتابه (معجم المعاجم): فقد استهله بما يلي: "رزق المسلمون الحظوة في كثرة التأليف، وأوتوا في ذلك من البخت ما لم تؤته أمة من أمم الحضارات القديمة، ويشهد على ذلك كتبهم المصنّفة في ضروب العلم وأنواع العرفان، وفي ضمن ذلك مكتبتهم اللغوية التي ينبهر الواقف عليها ممّا تحويه من التأليف كثرة أعداد واختلاف أشكال، إلى أن قال: وقد اتّفق منذ العقود الأولى من القرن الميلادي الماضي أن ابتدرت طائفة من المستشرقين العمل في المعجم العربي كشفاً وتحقيقاً، ونشراً، ودراسة، كما يتمثل ذلك فيمن نسميهم وبعض أعمالهم مصنّفين على الجنسيات فيما يأتي."[2] وقد استعرض مجموعة من المستشرقين من مختلف الجنسيات: الانجليزيين، والألمانيين، والنمساويين، والإيطاليين، والأمريكانيين، والهولنديين، والفرنسيين ..... وغيرهم.

ثم ذكر طائفة من الشرقيين الذين نهجوا نهجهم، مع ذكر بعض أعمالهم اللغوية تصويباً وتحقيقاً. ووقف عند الدراسات التي كتبها العرب المحدثون حول المعجم العربي وأتى بنماذج من أعمالهم في هذا المضمار. واعتبر الأستاذ أحمد الشرقاوي إقبال أن أوفى ما كتب حول المعجم العربي نشأة وتطوراً كتاب الدكتور حسين نصّار الذي سمّاه: **المعجم العربي، نشأته وتطوره**. وتتميماً لهذه المسيرة المعجمية يقول الأستاذ إقبال: "ومنذ ربع قرن مضى تعلّق همي بالمعجم العربي فانشغلت فيه إحصاء ودراسة سولت النفس معهما أن أعرف بالمعاجم العربية منسوبة ومخطوطة ومطبوعة،

[2] أحمد الشرقاوي إقبال، **معجم المعاجم العربية: تعريف بنحو ألف ونصف ألف من المعاجم العربية والتراثية** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987)، أ [مقدمة].

فطاوعتها في التسويل فكانت هذه الفهرسة."[3] وقد استغرق العمل في المعجم حسب ما أخبرني به ربع قرن من العمل الدؤوب والمتواصل صيفاً وشتاء، بحثاً وتمحيصاً وتدقيقاً، فتم له ما أراد، وأنجز عملاً ضخماً لم ينجز مثيله في العالم العربي. وقد وضع لهذه الفهرسة خريطة سطحها على مجموعات تسع هي كالتالي:

1. **مجموعة اللغات**، وهي تضم: غريب القرآن، لغات القرآن، الوجوه والنظائر في القرآن، معرب القرآن، غريب الحديث، كتب المصطلحات، كتب اللهجات، كتب النوادر، كتب المعربات، كتب اللحن والتصويب. ومجموع ذلک كله 397 كتاباً.

2. **مجموعة الموضوعات**، وهي تحتوي على: معاجم الحيوان وفيها: كتب خلق الإنسان، كتب خلق الفرس، كتب الإبل، كتب الوحوش، كتب الحشرات، كتب الطير (مضافا إليها ما سمي بكتب الفرق)، كتب النبات، كتب الأنواء وما إليها، كتب الأمكنة، في عدة الحرب، في البيوت والرحال، في البئر، في اللبن والتمر، ما عنون باسم الصفات، ما عنون باسم الغريب، ما عنون باسم الألفاظ. ما عنون بأسماء شتّى ومنه: كتاب العالم لأحمد بن أبان بن سيد الإشبيلي، مبادئ اللغة للإسكافي، فقه اللغة وسر العربية لأبي منصور الثعالبي، المخصص لابن سيده المرسي، وأخيرا ما عنون باسم الأصوات. وحاصل ذلک جميعه 345 كتاباً.

3. مجموعة القلب والإبدال وما اشتبه في كيفية نطقه أو صورة خطه، وعدة ما فيها من الكتب 76 كتاباً.

4. **مجموعة الاشتقاق**، وفيها 35 كتاباً.

5. **مجموعة المعاجم** التي بنيت على الحروف: وهي تضم ثلاثة أشكال: أ. ما بني منها على المخارج؛ ب. ما بني على التقفية بالحرف الأخير؛ ج. ما بني على النظام الألفبائي. وعدة ما فيها 153 كتاباً.

6. **مجموعة الأبنية**: وهي تتضمن المعاجم التي أقامها أصحابها على الأبنية ثم حشوها بالكلم المتزنة عليها أحرفاً وحركات. وعدة ما فيها 139 كتاباً.

7. **مجموعة المعاني**: وهي تضم: معاجم الترادف، معاجم الاشتراك، معاجم الأضداد، معاجم المثلثات. وعدة ما فيها 125 كتاباً.

[3] الشرقاوي إقبال، **معجم المعاجم**، ز [مقدمة].

8. **مجموعة الأوشاب**: راكم في هذه المجموعة من كتب اللغة ما لم يتأت له تصنيفه ضمن المجموعات السابقة، وما تشابه الأمر بما هو عليه وضعاً وموضوعاً. وعدة ما فيه 97 كتاباً.

9. **مجموعة الطرائف:** أودعه ما أغرب مؤلفه بوضعه أو موضوعه فجاء مليحاً طريفاً. وعدة ما فيها 40 كتاباً.

وجعل المؤلف سبيله لهذه الفهرسة: تسمية المعجم؛ التعريف بمؤلفه؛ توثيق نسبته إليه؛ ذكر موضع حفظه إن كان مخطوطاً؛ وذكر مكان طبعه وسنته إن كان مطبوعاً.

ومن باب الأمانة العلمية فقد اعتمد في تسمية المعاجم ونسبتها إلى مؤلفيها مصادر معتبرة، ومجلات المجامع العربية بدمشق والقاهرة وبغداد، ومجلة معهد المخطوطات العربية، ومجلة المورد العراقية، وغير ذلك ممّا يعنى بتراث العرب اللغوي. وقد بسطها أمام القارئ في هذا المعجم.

يقول الأستاذ الشرقاوي: "ثم أنهي إلى علم القارئ أني قصرت هذه الفهرسة على المعاجم التراثية دون سواها ممّا مسّته الحداثة بأثر قليل أو كثير. كما أنبئه أيضاً أني تجوزت كثيراً في كلمة معجم فأوقعتها على كل كتاب احتوى مفردات مشروحة لغوياً، وإن امتزج بمباحث نحوية أو صرفية، أو تضمن نصوصاً أدبية ما كانت المادة اللغوية هي الغالبة فيه على ما سواها".[4]

وأختم هذه الكلمة بشهادة الدكتور علي القاسمي في كتابه: **التراث العربي الإسلامي، دراسات وتأملات**، قال: "يمتاز تصنيف الشرقاوي إقبال للمعاجم العربية التراثية بالخصائص التالية:

1. **الشمولية**، فهو تصنيف شامل لجميع المعاجم العربية التراثية.
2. **الإحصائية**، فهو تصنيف يُحصي عدد معاجم كل نوع من الأنواع.
3. **التاريخية**، فهو تصنيف يوزع المعاجم التراثية على الفترات التاريخية.
4. **التفسيرية**، فهو تصنيف يفسّر الدوافع الكامنة وراء تأليف كل نوع من أنواع المعاجم.

[4] الشرقاوي إقبال، **معجم المعاجم**، ي [مقدمة].

5. **الموضوعية**، فهو تصنيف يتخذ من موضوع المعجم ومضمونه، لا شكله أو ترتيبه، أساساً ومنطلقاً له".[5]

البيبليوغرافيا

أحمد الشرقاوي إقبال العالم والإنسان. مراكش: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2004.

تكريم الأستاذ أحمد الشرقاوي إقبال. جمع وتنسيق أحمد متفكر. مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2003.

الشرقاوي إقبال، أحمد. **معجم المعاجم العربية: تعريف بنحو ألف ونصف ألف من المعاجم العربية والتراثية**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987.

القاسمي، علي. **التراث العربي الإسلامي دراسات وتأملات**. المدينة المنورة: منشورات نادي المدينة المنورة الأدبي، 2017.

متفكر، أحمد. **إتمام الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**. مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2014.

متفكر، أحمد. **معجم شعراء مراكش في القرن العشرين**. مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2004.

[5] علي القاسمي، **التراث العربي الإسلامي دراسات وتأملات** (المدينة المنورة: منشورات نادي المدينة المنورة الأدبي، 2017)، 190.

معجم مردَّدات شعراء الملحون الشفاهية في الإنشاد والتدوين مما اصطلحوا عليه فنيا في مجالسهم ومنتدياتهم مقاربة للقصيدة الزجلية

عبد الرحمن الملحوني
أستاذ باحث في الثقافة الشعبية

لماذا معجم مردَّدات شعراء الملحُون الشَّفاهية ؟

إن تنوع المعاجِم، وتجدُّدَها من حين لحين، ضرورة ملحَّة، تـُمليها حاجةُ الدارس، والباحث في ديوان الملحون على امتداد الفترات السحيقة. وفي هذا المسار، نـُلاحظ صُدورَ عدد غير قليل من الأبحاث المعجميَّة في القصيدة الزَّجلية، إلا أنَّنا لا نملك "معجما" خاصًّا بالمردَّدات الشفاهية على غرار ما نعرضه في هذا المبحث الذي نقدمه اليوم بين يديك. إذ اكتفت هذه "المعاجم" بما وقفنا عليه من "مصطلحات" عند الدكتور عباس الجراري، والراحل الأستاذ محمد الفاسي، والباحث الموسيقى الأستاذ عبد العزيز بن عبد الجليل، وعند غيرهم من الباحثين في تراث فن الملحون.

وفي هذا النطاق، قد تـَمَّ – منذ العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي، إلى الآن – صنع عدَّة "معاجم" للغة الملحون، ومصطلحاته. يمكن تصنيفها إلى ثلاثة أنـواع:[1]

* **النوع الأول**: هو معجم المصطلحات الفنية، والنَّقدية، والمُوسيقية، تمثله ثلاثة معاجم:

1. **معجم مصطلحات الملحُون الفنية**، للدكتور عباس الجراري؛
2. **معجم مصطلحات الملحون** للأستاذ محمَّد الفاسي؛
3. **معجم المصطلحات الـمُوسيقيَّة لطرب الملحون**، للأستاذ عبد العزيز بن عبد الجليل؛

* **النوع الثاني**: هو عبارة عن "معاجم لغوية" تمثله ثلاثة معاجم:

[1] السعيد بنفرحي، قراءة تحليلية في "معجم" مردَّدات الملحون الشفاهية.

1. معجم لغة الملحون لمحمَّد الفاسي المنشور ضِمن **معلمة الملحون** الجزء الثاني القسم الأول (1991)؛

2. المعجم اللغوي الوجيز، للأستاذ الدكتور عبد الصمد بلكبير؛

* **النوع الثالث:** يمثله معجم مرددات شعراء الملحون الشفاهية الذي نعرض منه القسم الأول في هذا العَدد من مجلة **المَناهِل**.

ويَرى الدكتور الباحث المقتدر السَّعيد بنفرحي أن هذا النوع الثالث من "المعاجم" الخاصَّة بديوان الملحون دعوة إلى توظيف هذه "المُردَّدات" في دراسات الملحون، لأنَّه لا سبيل إلى تذوق أجيالنا الحاضرة والمستقبلة طعم هذا الفن الأصيل، ما لم تحمل الكتابة عن هذا الفن نكهة الأصول، وطعم الجذور... موضوع هذا المعجم: هو مُمتد زمانا من القرن الخامس عشر، إلى الآن. ومكانا إلى الحواضر المغربية التي عرفت بالملحون، وإنسانا إلى كل أهل الملحون: شعراء من "الهرتـَال" إلى "السَّجَّاي"، أو الموهُوب؛ والحفاظ من الحفاظ إلى الحفاظ المنشد، والمنشدين من "الحشَّاد" وشيخ "مِيزانـُو طَايَحْ" إلى شيخ "رَاكَـبْ علَى نْغمْتـُو".. ومن "الـْمسَّاخ" و"السَّلاخ" إلى "النَّسَّاخ" ... ومن القصيدة "الـَمْقرطَة" إلـَى "المفقـُودة والمخبية" وأدوات الكتابة من "الجلـُود والألواح" إلى "الكرَّاسات"[2]...

[2] لـَم يَفُت الدكتور السَّعيد بنفرحي في قراءة تحليلية في هذا المعجم، أن أشارَ إلى أن نص هذا المعجم غير محدَّد، ولا مجموع في كتاب مَّا، نظرا لطبيعته الشفوية، فأغلبُ موادِّه أخذها الباحث من أفواه رجالات الملحون؛ وهؤلاء هُم الأكثر تذوقا، والأقدم اهتماما بالموضوع، والأقوى اتصالا بأصحابه، فالقيام بجمع "مصطلحاتهم" و"مُردَّداتهم" النقدية من حسنات مُعِده على أهل الملحون، وعشاق هذا الفن ومُحبيه؛ اِحتَوى أمورا كانت مجهولة وغميسة في المظان لا تُسْمَع وتُردد إلا في المجالس الخاصَّة ومن أفواه الرّجال استقاهَا، ومن مجالسة شيوخ الملحون اِنتقاها، ولا مناصَ منها في تقييد "المصطلحات" الفنية والنَّقدية التي يزخر بها "ديوان الملحون".



ملتقى شعراء وحفَّاظ الملحون في ربيع سنة 1997
الدورة الأولى بقصر الباهية في مراكش

معـجـم
مصطلحات الملحون الفنية ومرددات شفاهية لشعراء الملحون:
القسم الأول:

ر-ت	مصطلحات / ومرددات	الحروف الهجائية	المعـنـى الـعـام
01	**آحفاظي ... (حرف الألف)** ***	ح-ف- ظ	خطاب من الشيخ (أي شيخ الملحون) إلى مريده وملازمه، وكثيرا ما كانت تتعدد هذه الخطابات، والتوجيهات في بعض المناسبات الخصوصية، التي يرى فيها شاعر الملحون تدخله لازما وضرورا، وعن طريق هذا النداء في قوله: (آحفاظي) قد يستفيد المُريد من إشارات شيخه استفادة تامة تفيده فيما رأى الشيخ إصلاح أخطائه في موضوعات كثيرة، ومنها قوله بالنص: آحفاظي اسْتَلغَى عنِّـي ما كْتابْ * والـْزَم في الجماعة اصْوَابْ* لا تبدلْ ساعتْ الصّْحُو بَضّْبَابْهَا * وَتـْقـُولْ: هَذا حـَقِّي بْلا اتْعابْ* وْسَالْ اللـِّي سَبْقُوك عْليهْ بالرّْتَابْ* في جْوابْهم، تْحَلّي نَفْسَك بالرَّضَابْ *
02	**آسـَادَتِي ... (حرف الألف)**	س- ي- د	خطاب من شاعر الملحون لآل البيت، والكلمة جاءتْ عنوانا لقصيدة مشهورة للحاج ادريس بن عليّ – رحمه الله –؛ يقول في مطلعها: آسادَتي اوْلادْ طه بَرْضاكـُم عـَالـْجُو الحالْ * يَانَاسْ الجُودْ وْلاكـْرَامْ * أنـَا في عارْ لالـَّة فاطمة الزهراء الطاهرة * ...
03	**آهـــلْ ... (حرف الألف)**	هـ - ل- لـ	يقال: آهَلْ لـَقـْريَض، أيْ الشعراء، آهَلْ الـْوَدْبَا، أي الأدباء، آهْلِي، أيْ جماعتي، يا مُواطني، على حدّ قول الشاعر ما نصه: آهْلي، معظمْ يُومْ الخْمِيسْ، بَانتْ ارْجَالْ *في اوْطَانْ الـْبَهجَة خـَرْجَتْ كـَاتـْقاتـَلْ*. من سرَّابة للحاج محمد بن عمر الملحوني – رحمه الله – سجَّل – من خلالها – إحدى المظاهرات التي نُظمت بمناسبة نفي بطل التحرير والفداء، جلالة الملك محمد الخامس – قدس الله ثراه –.

ر-ت	مصطلحات / ومرددات	الحروف الهجائية	المعـنـى العـام
04	الـبـرْصْ ... من التبريص (حرف الباء)	ب-ر-ص	من البَرص: وهو عندهم تشويه القصيدة في مَبناها، ومَعناها، أيْ في الشكل إذا خرجت عما ألفوه نظما، وفي الجنس الأدبي، إذا تناول فيها شاعر الملحون غرضا من أغراض القصيدة غير مسموح به في حظيرة أهل الملحون، مما يخرج عن اللياقة الأدبية؛
05	اللي بَعرْوُ الحميرْ، مَا كايجمعوه الحصَّادة ..	ب-ع-ر	يساق هذا التعبير في حظيرة أهل الملحون، حين يلاحظون مُنشدا بينهم قد تطاوَل على الإنشاد، ومن غير أن يكون له شيخ يُسانده، ويُراعي محفوظاته؛ ولذا قالوا: شيخْ بْلا شِيخْ، فـَي الجماعَة مَا يْشيخْ...
06	بـَـدَّلْ ...	ب-د-ل	إذا أنشد المنشد قصيدة على طبع واحد، وسادت الرتابة في الإنشاد، يُقال له: بَدّل النغمات، أيْ "التفجج" بمعنى الانتقال من نغمة إلى أخرى، لشد الجمهور المستمع، وحتى لا يَسود الملل؛
07	لـَبْدَال، وَالتـَّبْدَال ...	ب-د-ل	لـَبْدَال، جاء من البُدلاء درجة من درجات أهل المقامات؛ وقد وردت الكلمة بهذا المعنى في قصيدة "التَّوسُّل" لسيدي قدور العلمي – رحمه الله – ... وكلمة "التَّبدال" تعني الخروج من حالة إلى أخرى؛ وعند أهل الملحون: الخروج من مقام مُوسيقي، إلى آخر، أحْلى وأعذب منه.
08	كـْلامْ بـَالـَغْ ..	ب-ل-غ	بمعنى (بليغ)، ويُطلق أهل الملحون "كلامْ بَالغْ" كلما أنشد أحد المنشدين قصيدة من قصائد الشيخ الجيلالي امْثيرد، أو من قصائد الشاعر الصوفي سيدي قدور العلمي.
09	التـْراجَمْ حـرف التـَّاء ***	ت-ر-ج-م	يزخر ديوان الملحون بقصائد "التـْراجَمْ" وهي تعتمد في أساس بنائها على الحوار: كقصائد "الحراز" وقصائد "الفصادة" وقصائد "الخلخال"، وما إلى ذلك من الألوان الأدبية الشعرية الفنية، التي تنتمي إلى ما يسمى بـ (التراجم) وهذا اللون من الزجل المغربي الملحون، قد اصطنع شاعر الملحون بواسطته مجموعة من القوالب الشعرية، صيرها مجازا في أغراضه لمجموعة أخرى من

ر-ت	مصطلحات / ومردات	الحروف الهجائية	المعـنـى الـعـام
			العادات، والتقاليد، حيث تحدث عنها بنَفَسٍ شعري رائع، وتابعها: عادة، عادة، فعرف بها، وبأصولها داخل المجتمع المغربي التقليدي بل حافظ عليها، واستمرت تذكر في الجماعة الشعبية العريضة عن طريق فن "التراجم"، على تعاقب الأجيال المغربية ؛ ومن قصائد "الحوار" ما كان يسمى عند أهل الملحون - أيضا - بقصائد "السولان" وفن "لـَعْراض"؛ وعلى الرغم من صعوبات بعض الموضوعات التي يتطرق إليها الملحون ، فإنه كان - في غالب الأحوال - يتوفق في مناقشتها، وتبسيط محتواها، بل تقريب آرائه وأفكاره إلى الجمهور الملتف به، فقدم - مثلا - رأي الفقهاء في مسألة الإيمان والإسلام، على حد ما هو مشهور في الحوار الذي جرى بين الشيخين : أحمد الغرابلي من فاس، والمدني التركماني من مراكش في قصائد "**الداعي**" (ينظر كتاب: **القصيدة** للدكتور عباس الجراري).
10	الـتُّويزة	ت-و-ز	نظم مشترك بين مجموعة من أهل الملحون، يطبعه التوسل إلى الله تعالى؛ وأساسه: طلب الدعاء لمريض يشفى من مرض طال بصاحبه، وعانى بسببه عناء شديدا لا يطاق؛ أو ضائقة من ضائقات الحياة أو أخذ ثأرا من جبار عنيد، تجبر وعتا عتوا كبيرا، أو طلب حاجة، يتمنى صاحب "التويزة" قضاءها ؛ ويقول الدكتور عباس الجراري ما نصه: تدخل في نطاق موضوع "التَّوسل" ولكنه توسل جماعي، يشترك في إنشائه أكثر من شاعر، وعبارة عن مساجلة يقصد منها إلى طلب شفاء صديق مريض، أو انتقام من طاغية، يتطارح الشعراء فيها عروبيا، أو أقساما من شأنها أن تكون قصيدة في النهاية؛ ويطلق عليه كذلك الراحة والشفاء. ومن أشهر ما قيل في التويزة المساجلة التي اشترك فيها أشياخ مراكش؛ محمد بن الكبير، ومحمد بن عمر الملحوني، ومحمد بوستة، داعين لأحد أصدقائهم بالشفاء من مرض، وقد أداروها حول قولهم؛ (وَادْرَك هـَاذْ لـَمْرِيضْ، باللطفْ الـْخَافِي). يُنظر كتاب: القصيدة

ر-ت	مصطلحات / ومرددات	الحروف الهجائية	المعـنـى الـعـام
			للدكتور عباس الجراري، وكتاب: **معلمة الملحون** للأستاذ محمد الفاسي، القسم الأول، الجزء الأول، صفحة 81؛ وهناك إشارات في هذا الموضوع فيما أذاعه الأديب أحمد سهوم في بعض برامجه الإذاعية.
12	**جَفَّرني إلى اغْفَـلَتْ (حرف الجيم)**	**ج- ف-ر**	يُردد أهل الملحون في مجالسهم، ومنتدياتهم، هذه القولة في حالة إغفال الشاعر عما يروج في محيطه الاجتماعي الذي يعيش فيه، بمعنى: (ذكرْنِي إلَى نْسيتْ)؛ وقد دلت التجربة على أن شعراء الملحون الذين نظموا في موضوع "الجفر" كانوا من أهل العلم، ومن دُعاة الصلاح، وقد كان بعضهم – أيضا – من الشعراء "الرحَّل" المتجولين، ومن أهل "الأحوال الغريبة" يتتبعون ما كان يجري في مجتمعاتهم، في المسار السياسي، والاجتماعي، والديني. نعم، كانوا حاضرين داخل محيطهم، عالمين بما يخطط لبلادهم حين أبتليت بالاستعمار، مدركين كل جانب من جوانب تدخلاته في شؤون البلاد، على المستوى القريب، والبعيد، متربصين بالخونة الذين انبهروا بمعدات المستعمر ومظاهر الحياة التي جاء يغري بها العديد من الغـُفاة الضالين؛ وكان هذا اللون في عهد الحمايَة يُمنع إنشاده ورواجه في الساحات العمومية: كساحة جامع الفناء؛ ومن هذا اللون يقول شاعر الملحون: لَاصُولـَة اللّجْريمْ بَالـْهَزْ أوُ تـَدْبِيز وَلا عـَمَّرُو يْدَزْ فَي الـْغَربْ الـْمَعـْزَا غرُّو إبليسْ في اَلحْشَا زَحْمُو بَنْغِيزْ وَحْكمَتْ الله جَابْتُو فِينْ بَتّْرْزَا اغـَواهْ دْخـُولْ وَهْرَانْ بْلا تجهيزْ وَدْخُولْ اتـْواتْ مَـا بْقَى مَنْ فِيهْ اغْزَا "قصيدة الزازية" للموقت من شعراء مراكش.
13	**جَاوْ بهْ العُلماء لحْدَاقْ**	**ج-ي-ء**	تقال هاته المرددات في مجاس أهل الملحون جوابا لمن بهره ما نثره شاعر الملحون من أفكار، وحِكم، ومأثورات، اقتبسها من دروس منابر بين العشائين، ومن غيرها؛ وبعضها (أي بعض هاته المرددات، ما كان يروج في

ر-ت	مصطلحات / ومرددات	الحروف الهجائية	المعـنـى الـعـام
			حظيرة أهل الملحون من أقوال (الجفريات). ويُروى في هذا السياق أن الحافظ الشيخ مولاي الحسن من مراكش – رحمه الله – كان يحفظ الكثير من هذا اللون الذي كان إنشاده محظورا بالوسط، وبدوره كان يضن به على الناس؛ وكان يقول: هذا الـكْلامْ جَاوْ بْه العلماء لَحْدَاقْ، لا أسلمه إلا بالإذن، وبعد "استخارة"؛ واشتهر في هذا الباب الفقيه الجليل بن عبد القادر، الملقب عند العامة ب "مَسُّو" وبه اشتهر، وكان يشرح للجماعة الشعبية في مسجد المواسين بمراكش بعض "الجفريات"، وعن طريق ذلك كان يُفقههم في أحوال البلاد، وشؤونها الوطنية أيام عهد الحماية، بل ما كان يعانيه الشعب المغربي من وَيلات، وضائقات من طرف المستعمر اللدود، وغير ما مرة وقف طويلا عند "الزائية"، وتلفظها العامة بكلمة "الزازية" وهي تحكي عن أحوال دخول الجيش الفرنسي إلى مراكش، وعن الأمكنة التي سيحتلها ويعيش فوق تربتها؛ (انظر: عبد الرحمن الملحوني، **الجفريات في الأدب الشعبي المغربي الملحون**، سلسلة ديوان الملحون العدد الأول (الدار البيضاء: مطبعة دار الفرقان، 1990).
14	**الشيخْ الجَوَّالْ (حرف الجيم)**	**ج.و.ل**	اشتهر الشيخ "الجوَّال" في حظيرة أهل الملحون بإنشاد قصائد المديح بأنواعه: - مَدح الرسول – صلى الله عليه وسلم –؛ - ومدح آل البيت – رضوان الله عليهم؛ - ومدح الأولياء والصالحين – رضي الله عنهم ؛ ويضيف إلى هذه الألوان الشعرية، لونا آخر، وهو ما يُسمَّى بشعر "الشوقيات" وقصائد "التصليات"، وقصائد "الحال"، وقد يرفه عن جماعته – من حين لآخر – بشعر "الألغاز"، ولا تروج هذه الأدبيات إلا في الساحات العمومية، وفضاء الأسواق ؛ وقد كان الشيخ الجوال يقدم "مُستملحات" وأشعارا زجلية قصيرة على شكل فن "الرباعي" قي قالب أسئلة يختبر بها ذكاء جمهوره الملتف به، وفي نفس الوقت يفرج عن جماعته ببعض الألغاز، ويطلب الجواب من الحاضرين فور إلقاء "اللغز" كأن يقول: أمْرْ يتكنَّى

ر-ت	مصطلحات / ومرددات	الحروف الهجائية	المعـنـى الـعـام
			عَـنْـدهُمْ بَالصَّادْ* والصَّادْ حَرْفْ مَنْ احْرُوفـُو * ما تـُوجْدُو عَنْدْ فـَلاَّحْ وَلاَ حَدَّادْ * عَنْدْ الَغـْسِيلْ رَدّْ بَالـَک تْشُوفـُو * ... والجواب المطلوب هو "الصَّابُونْ"؛ ومن فـَنّْ "الرباعي" يقول ما نصُّه: هـَکـْـذَک فـَي الحَومَة أنـَا ؟ *** أفُـوقْ الـْمَــنْـبَرْ حـَـدَّثـنـَا أُو في الدَّارْ کـُبّْ مَا شَکمَنـَا *** أو فِي الـْبيرُو خـُذْ أنتَ وَنـَا !
15	حَارَسْ بَسْوَارُو	ح-ر-س	إذا لاحظ المتتبع، أن المنشد يحافظ على حدود ما ينشد، ولا يتجاوز عتبة فن الإنشاد، فإنهم يقولون قولتهم الشهيرة: "حَارَسْ بَسْوَارُو"؛ ولا ينعت بهذه الصفة، إلا المنشد الذي يؤدي القصيدة "حَرْفْ أُو مَعـْنَى"، أي مدركا للأشكال التي تجري عليها قصائد الملحون، وهي المعروفة بـ "المبيِّت"؛ ومنها: "المثني" و"المثلث" و"المربُوع" و"خامس لشطارْ"، ويضاف إلى المبيّت ما يُعرف – أيضا – بـ (السُّوسي) و"المشتب"... (بحور القصيدة الزجلية). ومُدركا للجنس الأدبي الذي تجري عليه أغراض القصيدة ومنها: - قصائد المَديح بأنواعه الثلاثة: مدح الرسول (ع)، ومَدح آل البيت – رضوان الله عليهم، ومدح الأولياء – رضي الله عنهم ... - عشاقيات، أيْ شعر الغزل ... - ربيعيات، أي وصف الطبيعة ... - قصائد "التـّْراجَم"، ومنها "الحراز" و"الخلخال"، وقصائد "الفكاهة"؛ فإذا كان المنشد يجمع في محفوظاته هذه الألوان من أغراض القصيدة، ويؤديها "حَرْفْ أُومَعْنـى" – كما يقولون –، فإنه ينعت في حظيرة أهل الملحون بقولهم: "حَارَسْ بَسْوَارُو". وفي مثل هذه المناسبة، كانوا يقولون: - حفاظ كايْزَخْرَفْ انْشَادُو

المعنى العام	الحروف الهجائية	مصطلحات / ومرددات	ر-ت
- حفاظ بَعَامْتُو خَضْرَاء ... - حفاظ بَتْواوْلُو ...			
ومن عيوب "المنشد" أن يحفظ بدون سند له في محفوظاته، وهو الشيخ الذي يلازمه حتى لايحفظ – حَبٌّ وَتـبْنْ – كما يقول أهل الملحون في مردداتهم الشفاهية ؛ وحين قالوا: "حَفَّاظْ بْلا طـْرَادَة"، أي بدون مشيخة التي تطارد كل عيب من عيوب "الإنشاد"، والتي تقيه من سخرية الجماعة حين تستمع إلى إنشاداته في كثير من المناسبات. إذن، فالمشيخة ضرورية للمنشد، والحافظ، لأن الشيخ مؤهل للمراقبة والتصحيح من حين لحين؛ ولهذا جرى على لسان أهل الملحون في مجالسهم قولهم: "جْمَاعَة بْلا نـقَّابْ" أيْ جماعة بدون مقدم على رأسها؛ وكلمة "النـَّقـَّاب" تعني عندهم ما يُسمَّى اليوم ب "النـَّاقـد". و"النـَّقـَّابْ"، يُتابع المنشد أثناء الإنشاد خطوة، خطوة، أي يقف على نوع النـَّغمات في القصائد المؤداة؛ وعلى سبيل المثال – كما يقول الدكتور عباس الجراري في كتاب **معجم مصطلحات الملحون الفنية** (المحمدية: مطبعة فضالة، 1978)، 10 ما نصه: مثال ذلک قصيدة "المزيان" للعلمي، وحربتها: حَنّْ، واشفق، واعطف، برضاک يَالـْمَزيانْ لاَسْمَحَا مِيعَادْ اللهْ يَالـْهَـاجَرْ ... فإن بعض المنشدين البارعين، يبدأونها على ميزان "الاستهلال"، ثم ينتقلون إلى "رَمل الماية" "فالحجاز"، "فالصِّيكة"، ويطلق على هذا النوع "لَبْدَال، والتـَّبْدالْ"، ولا يبرع فيه، إلا شيخ ماهر، يُطلقون عليه في مصطلحاتهم "حفَّاظْ بَعْمَامْتـُو".	ح-ف-ظ	حَـفـَّاظْ بْلا طـْرادَة	16
الحفاظ: بعضهم يحفظ، وينشد، إذا كانت لديه مُقومات "الإنشاد"، وبعضهم يحفظ، ولا ينشد، وهؤلاء: حفاظ، ومُنشدون، يعتبرون مرجعا لفئة "الخزانة"؛ وكان أهل الملحون يطلقون كلمة "الخزانة"؛ على من يحفظ مائة قصيدة، وبهذا القدر، يدخل في عداد "الحفاظ" المعتمد عليهم في حظيرة أهل الملحون. وقد يلاحظ "الخزان"	ح.ف.ظ	حَفـَّاظْ يَحْفَظْ، وِينْشَدْ (حرف الحاء)	17

ر-ت	مصطلحات / ومرددات	الحروف الهجائية	المعـنـى الـعـام
			الذي يعتني بجمع الكنانيش، والكراسات، ودفاتر الملحون، اختلافات كثيرة على مُستوى "المَبنى" أيْ رَسْمُ الكلمات العربية، وإن كانت في منطوقها عامية لا تخضع لقواعد اللغة العربية؛ والكلمة الفصيحة مَبْنَاهَا في مَعْنَاهَا، ولذا كان الحرص شديدا في المسموعات، والمكتوبات؛ وحين أكد أهل الملحون الأخذ من الأفواه، بدل الأوراق (أي الكنانيش)، في قولهم "اللِّي بْغَا كْلَامْنَا يْخُذُو مَنْ لَـبْوَاقْ، مَاشِي مَنْ لـُورَاقْ"، فإنهم ينبهون "الخزَّانة" على ما هو موجود في مصادرهم من أخطاء في كتابة الشعر المغربي الملحون؛ وهذا يُعد إشكالا من إشكاليات الإنشاد والتدوين. إذن، فالقصائد السليمة من التغيير، والتحريف، هي التي تؤخذ عن الشيوخ مباشرة، لا بواسطة المدونات في غالب الأحيان؛ ولهذا قالوا: "عْسَلْنَا نَـشْدَا، وْلْكْتْبَا سَهْدَا" أيْ قصائدنا عسل من الأفواهْ، سَهْدَة من المكتوب، ويعنون ما يعتري الخزان من سَهْوِ، في بعض الأحيان.
18	نَـشَّادْ (مَخْنـُوقْ) حرف الخـاء	خ.ن.ق	يطلق أهل الملحون كلمة "مخنوق" على شيخ "الكريحة" إذا كان في إنشاده ينتقل صَوته من "الحفيف" الذي تختلف درجته الصوتية حسب ضيق مجرى الحرف، أو سعته، إلى صوت فيه "رخاوة"؛ وهناك حالات صوتية أخرى في الإنشاد المستوفي لشروطه وخصائصه، لا يطيقها إلا متمرس ماهر، ولا يجودها، إلا شيخ "الكريحة" من عيار ثقيل، وفي غياب الشروط، والخصائص، يطلق أهل الملحون على المنشد كلمة؛ "نشَّادْ مَخْنـُوقْ"؛ أي لم يستطع أن يلون "الميزان"، ولا أن ينوع في القصيدة المؤداة، إنه ينشد على "جَنْبِ" واحد، وهذا دليل على قصر باعه في الأداء؛ وحين قالوا قولتهم الشهيرة: "فلان يتحسَّس" على المعنى، أدركوا أنه يحاول أن يضع نفسه موضع المنشد المطلوب بشروطه وخصائصه، وتتضح عنده معالم القصيدة شكلا، ومضمونا، يدري ميزانها، وعروضها الفني، كما يدرك ما جاءت به من جديد على مستوى "الجنس الأدبي" في صور بلاغتها،

المعـنـى الـعـام	الحروف الهجائية	مصطلحات / ومرددات	ر-ت
وبيانها، مما يفتح شهية الاستماع من لدن الجمهور الملتف بالشاعر، في كل مناسبة من المناسبات التي يلتقي فيها الطرفان: الشاعر، وجماعته الشعبية العريضة.			
يُطلق على من يجمع قصائد فن الملحون على تنوع أغراضها "الخزان"، ويُسمُّون ما يجمع بين دفتي الكنانيش، والكراسات، ودفاتر الملحون بـ"وريقاتْ الذهبْ" كناية عمَّا تلاقيه هاته المراجع من تقدير واعتزاز بالموروث الشعبي المغربي. فإذا استطاع "الخزان" أن يدون ويجمع ما كان منثورا من القصائد في حظيرة أهل الملحون، فإنه لم يهتد لجمع أخبار الشعراء وما يتعلق بتراجمهم، الشيء الذي ضيّع علينا فرصا كثيرة من هذا القبيل. نعم، فالباحث اليوم، يرجع إلى "الذاكرة الشعبية" لاستنطاقها لعلها تجود – ولو بالقليل – مما يكشف عن خبايا كثيرة في هذا المجال وهذا ما دفعنا إلى إحداث الكثير من اللقاءات للوقوف على ما يُفيدنا في تراجم أعلام، ومشاهير أهل الملحون؛ فالخزان – من قديم – وإلى اليوم يُعدُّ مصدرا من المصادر التي يعتمد على مخزونها أهل الملحون، وهو الشخص الذي كان – ولا يزال – يمتلك القدرة المادية، والمعنوية في آن واحد، ويعتني عناية خاصة بجمع المدوَّنات التي عرفتها أزهى فترات انتشار هذا الفن في ربوع المغرب، ابتداء من القرن التاسع الهجري إلى اليوم. ومع الكم الكبير الذي جمعته أكاديمية المملكة المغربية فإنه إذا قيس بما هو الآن موجود في الخزائن قليل، وقليل جدا.	خ.ز.ن	خَــزَّانْ (حرف الخاء)	19
هناك نصوص من تراث الملحون، تقدم للقارئ الباحث، وأخرى للمنشد الهاوي، نعم، فالأولى جاز أن تقدم مشفوعة بالتعليق عليها، وتنقيتها من الشوائب في الأخطاء رَسْمًا ومَعْنًى... والثانية يمكن أن تقدم على عواهنها، لأنها مخصصة للإنشاد فقط، ولا تقبل أي تغيير، أو تبديل على الإطلاق، إلا بملاحظة خاصة من أهل الفن،	أ.خ.ذ	خـُـذ كـْـلامْـنـَا مَنْ لـَبْواقْ، وَلـْـغِـي لـَوْراقْ ... (حرف الخاء)	20

ر-ت	مصطلحات / ومرددات	الحروف الهجائية	المعـنـى العـام
			وبالخصوص من مُقدم الأشياخ؛ وهذا ما جعل أهل الملحون يقولون في مردداتهم الشفاهية ما نصه: "خُذْ اكلامنا مَن لـَبْواق" أي من الأفواه على يد شيخ من الأشياخ، وَلْغِي لـَوْراق، أي لا حاجة إلى المكتوب مع حضور مقدم الجماعة ، وهو الشيخ؛ والحافظ إذا اعتمد في محفوظاته على "الكنانيش، والكراسات، ودفاتر الملحون"؛ فقد لا يَدري في هذه المحفوظات ما اعتراها من "التـَّقريط"، وهو البتر، كأن يعمد "الخزان" إلى حذف قسم ، أو قسمين من القصيدة لسبب شخصي ؛ ولا يَدري – أيضا – ما اعتراها من "التـَّبريص" وهو إدخال بعض الأقسام على القصيدة، فتشوه معانيها، وتحدث "بَرصًا" أيْ عيبا من عيوب التَّدوين مما يلاحظ في أشعار المسخ، والسَّلخْ، وما إلى ذلك من عيون المدوَّنات في الكنانيش والكراسات. ويقولون في مردداتهم: "الـكـْلامْ بَارُودْ مَنْ افـْواهْ لـَبْنـَادقْ" أي الكلام السليم هو الذي يخرج من محفوظات الشيخ الشفوية، لا من مدوناته.
21	**مَا يخرجْ علـَى لـَقـْياسْ غِيرْ اللـِّي كريحتـُو بَاسْـلـَة** **(حرف الخـاء)**	ق.ر.ح	كان أهل الملحون، يزنون قصائدهم بغيرها للتسهيل على المنشد، وحتى لا يخرج عن "القياس" الذي تجري عليه القصيدة المؤداة، فيقولون في مصطلحاتهم: فهذه القصيدة المؤداة، هي على قياس قصيدة "فاطمة شـَرْعْ اللهْ مْعَاك" للشيخ الجيلالي امثيرد – مثلا –؛ أو هذه قصيدة أخرى على قياس "الدار" لسيدي قدور العلمي، وتلك على قصيدة الديجور للشيخ التهامي المدغري، وهلم جرّا. وإلى اليوم، لا تعرف طبوع القصائد التي يجري إنشادها في محافل رجال الملحون إلا بقياس غيرها من الروائع الخالدات التي ظلت محفوظة على تعاقب الأجيال المغربية، وعلى توالي الأيام والسنين، إذن، فما أكثر القصائد المدونة في مجموعة من الكنانيش، والكراسات، ودفاتر الملحون، وهي غير صالحة للإنشاد، والعكس صحيح، لأنه قد حدث في كتابتها ما غير إيقاع الإنشاد بزيادة، أو نقصان، أو بتبديل الشكل، أو بهما

ر-ت	مصطلحات / ومرددات	الحروف الهجائية	المعـنـى الـعـام
			معا، أي بزيادة تطلبتها بعض حركات الإيقاع، وهذا لا يهتدي إلى إصلاحه، إلا مُقدَّم الأشياخ الذي تراه يستعين داخل الجماعة بخبرته ومحفوظاته الجيدة، والمأخوذة تحت مراقبته ومتابعته. وإذا سُمِعَ منشد ينشد في حظيرة أهل الملحون، وهو يخرج في إنشاده عن "لَـقْـيَاسْ" يقولون فلان ترابُو ما يْنَبَّتْ رْبيعْ أيْ لا فائدة في الاستماع إليه.
22	خَبَّازْ بَـخْـمِيرْتـُو ...	خ.ب.ز	كان مقدم الجماعة يقوم بتصحيح وتنقية ما اعوج وخرج عن المألوف والمعتاد لدى شعراء الملحون قاطبة؛ وحين غاب هذا الدور المفيد وَسَط المنشدين، واختفت مواكبة مُقدم "الأشياخ" لما كان يروج في مجالس أهل الملحون ومنتدياتهم، جرى على لسانهم قول القائل: "لَـغْـنَمْ مَـا تَـرْعَى بْـلا سارَحْ"... وبهذا كانوا يؤكدون دور المقدم في محفوظات الأشياخ التي كانت تروج في المجالس، وعادة "دارتْ" (...) فقالوا قولتهم الشهيرة: "خَبَّازْ بَـخْميرْتـُو"... أي منشد مؤهل، وذو خبرة ملحوظة وهو في المستوى المطلوب الجامع لشروط الإنشاد، وخصائصه؛ وقد يطلق خبَّاز بَخْمِيرْتـُو على المقدَّم. فالكنانيش قد اتسعت رقعتها اتساعا كبيرا في عهد الدولة العلوية الشريفة، وقد أدى هذا الاتساع إلى حفظ قصائد الملحون وصيانتها من التلف والضياع بواسطة المدونات، بعد أن عاش زمانا غير يسير، وهو محفوظ بين جانحتي الصدور، صدور الهواة بالتواتر جيلا عن جيل، وكان من الطبيعي أن تكثر الكنانيش على تعددها، واختلاف مصادرها لكثرة عشاقها والقائمين بشؤونها، وقضاياها إلى حين.
23	لَـخْياطـَا مَـزْيانـَة وَالنـَّغْـمة مُوسْخَـة (حرف الخاء)	خ.ي.ط	عند خُروج القصيدة المغنَّاة عن المرمة التي وضعها شاعر الملحون، ويعني ذلك عندهم، بأن المنشد كان لا يؤديها كما يجب، طبقا لشروط الإنشاد ومواصفاته؛ إذن، فهي في مثل هذه الحالة، أي انعدام الشروط، وغياب المواصفات "موسخة" تحتاج إلى نظافة جيدة، والنظافة

ر-ت	مصطلحات / ومرددات	الحروف الهجائية	المعـنـى العـام
			هنا كناية عن مراجعة ما قد أحدث العطب الفني في إنشاد المنشد؛ وتصاغ هذه القولة "لَـخْياطَا مَزيانة وَالنغمة مُوسخة" في صيغة أخرى مما يجري على لسان أهل الملحون كقولهم: "اخْياطَا مَزْيانَا، أحْسَنْ مَن سْجيَّة امْدَبْرَا"؛ ويقصدون أن ربطا متقنا لمعاني الغير، خير من سجية غير ناضجة. والرَّبط: ما يحصل في الجودَة بين الشاعر صاحب القصيدة المؤدَّاة، وبين المنشد الذي يؤديها في أحسن الأحوال؛ وكان شيوخ الملحون إذا سمعوا إنشادا على تنوع القافية يقولون: "شيخنا عـْلـَى صْوَابُو" وإذا أنشد الشيخ، وأحسَّ بإعجاب الجمهور ومتابعته باهتمام بالغ، يقولون عندئذ، "شيخنا دَارْ التـَّهْديرَة"، وهذه الكلمة تعني الزيادة، وربما كانت التـَّهديرة أكثر من العرَّام بمعنى حصلت اللذة في الاستماع أكثر عذوبة وانتشاء. وكانوا يقولون – أيضا – ما معناه: "فـْلانْ غابْ فـَي نْشَادُو"... أيْ سمع إنشاده خارجا عن مواصفات الإنشاد الجيد عندهم.
24	خِـيلـُو فـَي الـْمَرْكاحْ تْصُولْ (حرف الخـاء)	خ.ي.ل	لقد عبَّر أهل الملحون عن صولة الشاعر، وقدرته على قرض الشعر والإبداع فيه بكلمة "خِيلـُو" مقتبسة من "الخيل"، وهو حيوان يكون – دائما – في الصدارة ومحافل الوَجاهة؛ وعبرُّوا – أيضا – عن الفضاء، وحظيرة فن الملحون، بكلمة "الـْمَرْكاحْ". وعليه، فما هي المناسبة التي قيل فيها "خِيلـُو في الـْمَرْكَـاح" إنها مناسبة تعود بنا إلى ما كان يحدث في "المعارضة" بين شاعرين معاصرين من عيار ثقيل داخل المحيط الذي يعيشان فيه معا ؛ على غرار ما حدث بين الشيخ المدني التركماني، والشيخ أحمد الغرابلي في مسألة "الإيمان" والإسلام أي العمل بلوازمه فقد انحاز الجمهور المراكشي إلى التركماني، وانحاز جمهور فاس، إلى الشيخ أحمد الغرابلي. وفي هذا السياق يقول الدكتور عباس الجراري في كتابه **معجم مصطلحات**، 63 ما نصه:

ر-ت	مصطلحات / ومرددات	الحروف الهجائية	المعـنى العـام
			لـعْرَاض: المعارضة، وهو عنوان لبعض قصائد "الهجاء" القائم على اختلاف الرأي في قضية أو مسألة تطرح للجدل والنقاش. ومن أشهر قصائد هذا الفن، ما دار بين الغرابلي والتركماني حول الإيمان والعمل حيث قال الأول قصيدة حربتها: يالدَّاعِي بالعَرف اصْغَ الـهَلْ العلم افْمَا قَـالُو* الشهادة من غير أعمالْ ليسْ تَكفِي مُولاها * (أي من غير لزوم بقواعد الإسلام). وقال الثاني قصيدة حربتها: الدَّاعِي شهد والشهادة بالله أُ بالرّسول تكفي واكفات* واخير فالدنيا وْلا خْرَا اكثرْ * والمومَن نيتوا افضل من اعمالو
25	دَارَتْ (حرف الدَّال)	د. ا. ر	دَارَتْ: عادة قديمة من عادات أهل الملحون، وتعتبر فضاء آخر، من فضاءات اجتماعاتهم، ومنتدى مختارا للإنشاد وتبادل الرأي والخبرات في كثير من إنتاجاتهم الأدبية، والفنية، وقد تطورت هذه العادة من أيام الشيخ الجيلالي امثيرد، المتوفى سنة 1840، إلى اليوم، بأساليب فنية، وأدبية، واحتفظ عليها رجال الملحون في بعض المدن التقليدية، حيث ساهمت في استمرار محفوظات الأشياخ، كما كانت أشبه – في الاستمرار – بقراءة "الحزب" في المساجد؛ واليوم، غدت هذه العادة (دارت) تنتقل من "الدُّور الخاصة" إلى بعض الفضاءات: معاهد، مدارس، دور الشباب، ملاجئ ... وتنظم – أيضا- تحت إشراف الجمعيات التي تعنى عناية خاصة بفن الملحون – على وجه الخصوص –، والتعريف به وبأعلامه، وتقديم مجموعة من الدراسات والأبحاث في شأنه؛ ومن الجمعيات الأوائل التي حافظت على هذه العادة: جمعية هواة الملحون، 1964 بإدارة رئيسها الأول: الحاج محمد بن عمر الملحوني – رحمه الله –؛ وجاءت جمعية الشيخ الجيلالي امثيرد فسارت على الدرب ابتداء من سنة:

ر-ت	مصطلحات / ومرددات	الحروف الهجائية	المعـنـى الـعـام
			1968، وتلت الجمعيتين جمعيات أخرى من تنظيم المجتمع المدني الذي يعد رئة تتنفس – من خلاله – مجموعة من الفنون التراثية بأساليب فنية حديثة، توافق ظروف المشرفين عليها تحت رعاية وزارة الثقافة المعتمدة في هذا الباب.
26	**كُلْـهَّا يْدِيرْ احْتِياطْ الـرَاسُو (حرف الدال)**	د . ا . ر	تشير هذه القولة في صفوف أهل الملحون، إلى الاحتياط الذي أبدعوه في فن الزَّجل، من أيام المغراوي، والمصمودي ومن تلاهما من أعلام الملحون، وهو ذكر الإسم في آخر قسم من أقسام القصيدة، لتبقى منسوبة إلى صاحبها؛ ولعل هذه الظاهرة الفنية – وهي عادة ذكر الإسم، والإشارة إليه تصريحا، أو تلميحا بالحروف الهجائية – ترجع إلى ما وصلنا من الأزجال القديمة المنسوبة إلى قبائل بني هلال، وغيرهم، وفي هذا السياق نلاحظ أن شعراء الملحون دأبوا على ذكر الإسم في الإنتاجات التي وصلتنا، ابتداء من القرن التاسع الهجري، إلا أنه ظهر من بين شعراء الملحون، ممن لا يشير إلى اسمه في آخر القصيدة: كسيدي قدور العلمي، والتهامي المدغري؛ وهُناك قصائد أخرى لم تختم بذكر ناظميها، كما هي العادة، لأنها تتضمن موضوعات لا يؤذن بنشرها أخلاقيا، أو التي كانت تلقى معارضة من طرف بعض الفقهاء الذين كان لهم اتصال وثيق بأهل الملحون، حين يخوضون في أزجالهم ما لم يدركوا مقاصد الشريعة في كثير من النصوص وهي ألوان معروفة في السيرة النبوية، وأخرى في فقه العبادات، أو مما تتلقاه الجماهير الشعبية في محافل الساحات العمومية ممن لا سند لهم علمي فيما يقدمونه للناس.

ر-ت	مصطلحات / ومرددات	الحروف الهجائية	المعـنـى الـعـام
27	الـكْلامْ بَالذُّوق، مَاشِي بَاللاَّم الـمَرْشُوق ... (حرف الذال)	ذ. و .ق	كان الخزَّانة – من قديم – يجدون صعوبة كبيرة في جمع القصائد المتداولة في ساحة الإنشاد، والمحفوظة من لدن شيوخ الكريحة، إذن أن الحفاظ كانوا يختلفون فيما يحفظون من قصائد، وسرَّابات، ويتجلى هذا الاختلاف البيّن، من قصيدة إلى أخرى بسبب نقل المسموع ، إلى "المكتوب" ولهذا جرى على لسانهم: "الـكْلامْ بَالذُّوق، مَاشِي بَاللاَّم الـمَرْشُوق"، أي أن قصائد الملحون، تؤدَّى حسب ذوق المنشد الذي يقربها للناس ببراعته وقدراته، فتنتشي النفوس بذلک انتشاء، وفي مثل هذا الحال، يُوجد المنشد كَيْبَدَّل، ويتـْفجَّجْ؛ إذن، فغالبا ما كان بعض الشيوخ يروُون قصائدهم محرفة، أو مبتورة لسبب من الأسباب، ربما يُدركها البعض، وقد يجهلها الكثير من حفاظ فن الملحون؛ وكانوا يقولون: "فْلانْ تـَا يَحْفَظْ حَرْفْ أُوُ مَعْنـَى" أيْ له حاسَّة ممتازة يُدرک بها "الحرف" ويُعنون بذلک براعة الشاعر في استخدام "الرَّوي"، و"المعنى" أي تناول الشاعر للموضوع تناولا فيه جدة، والخروج عن المألوف، والمعتاد في نفس العَرض؛ ولهذا قالوا: الـكْلام بَالذَّوقْ؛ نعم، فبالذوق يصل المنشد إلى ما ينقص القصيدة المؤداة مَبنى، ومَعنًى: أي في الشكل، وفي المضمون.
28	ذْخايَرْ كـْلامْنـَا مُوجُودْ في اجْعَابْنـَا	ذ.خ . ر	ذخائر الكلام: تعني عند أهل الملحون، ما تعنيه القصائد الشهية ذات الشأن الكبير، والموجودة في خزانات الخاصة تعيش بين رفوف المكتبات إلى حين؛ وفي هذا السياق ذكروا أن إحدى الزوجات لأحد "الخزَّانة" بمراكش، دفعتها غيرتها أن تسلم ما كان بحوزة زوجها حين مات إلى أحد المهتمين بفن الملحون بنفس المدينة الذي اطلع على الكناش المسلم، حيث وجد فيه مجموعة هائلة من "ذخائر الملحون"، وطلبت صاحبة "الكناش" أن تتسلمه بعد أسبوعين؛ فهذا عمل جَليل من مُواطنة دفعها وعيها إلى إخراج هذه الذخائر للعموم حفاظا على هذا التراث حتى لا يضيع؛ وفي هذا الباب تدخل جائزة الحسن الثاني في المخطوطات التي ترعاها وزارة الثقافة، وعبروا بقولهم

المعـنـى الـعـام	الحروف الهجائية	مصطلحات / ومرددات	ر-ت
بكلمة "اجْعَابْنَا" أيْ وسائل محفوظات اللفائف التي تكون عبارة عن مجموعة من الأوراق، وقد كانت بعض "الذخائر" محفوظة في الجلود المدبوغة، وفي الألواح التي تُوجد بالكتاتيب القرءانية، ومن هذه الذخائر ما يُسمى عند أهل الملحون بقصائد (الجفريات)، وقصائد "الحال"، والرباعيات مما اشتهر به الشيخ عبد الرحمن المجذوب، حيث كان بعضها يوجد في الجلود المدبوغة، وفي الألواح، وكانوا يطلقون عليها: "الجّْويهْرات"...			
وتعني عند أهل الملحون ترديد الحربة وهي اللازمة التي تردد جماعيا إثر انتهاء كل قسم من أقسام القصيدة. و"الرَّدَّادْ" قد يكون مصاحبا للمنشد بإيقاع "التعريجة" وهي آلة تصنع من الفخار، وأول من ظهرت بين يديه، هو الشيخ الجيلالي امثيرد، ويُقال: إنه نسب وجودها في حظيرة أهل الملحون إلى الجنّ في الأسطورة التي يحكيها إلى معاصريه في زمانه، وذكرها كل من الباحثين في تراث الملحون: الأستاذ محمد الفاسي في "**المعلمة**"، والدكتور عباس الجراري في كتاب: **القصيدة**، ومفادها أن الجيلالي امثيرد، كان يخلو إلى نفسه في صهريج بن الحداد بمراكش، وذات يوم خرجت ضفدعة من الصهريج ودعته إلى حفل زواج ابنتها، فلبَّى الطلب، وذكر عند وداعه من هذا الحفل أنهم أجازوه بـ "طعريجة" أبْدع فيها إيقاعا جميلا يحدث بالضرب على "الأم"، و"الحاشية"، وإلى الآن، لها الصَّدارة في ضبط الإيقاع عند المنشدين، ويليها "التوسيد" وهو الضرب على الكف، ومع توالي الأيام أدخِلَتْ أنواع من الآلات الموسيقية على تنوع إيقاعاتها، وبقيت التعريجة سيدة الموقف خلال الإنشاد من يوم ظهورها في حظيرة أهل الملحون، وإلى اليوم. وكان أهل الملحون من قديم، يختبرون كفاءة المنشد بينهم بوسيلتين: - بالضرب على التعريجة. - وبالتوسيد، أي الضرب بالكف.	ر- د -د	**رَدَّادْ ...** **(حرف الراء)**	29

ر-ت	مصطلحات / ومرددات	الحروف الهجائية	المعـنـى الـعـام
30	**مَا يْفَرَّقْ بينْ رَابْ وْرابْ، إلاَّ اللـِّي في مَركاحْـنـَا غَابْ ... (حرف الراء)**	**ر- ا - ب**	الترقيق، والتَّفخيم في حرف "الرَّاء"، تتجلى فيه صعوبة النطق في المكتوب، وفي الإنشاد؛ نحو "رَاب الحليب" بمعنى تغيَّر مذاقـُه ؛ ونحو "رَابْ الحائط" بمعنى تهدَّم ، وسقط، وإن كان السياق في ضبط الصَّوت، يتحكم – بدوره – في عملية تقريب المعنى المقصود بـ "التَّرقيق" أو بـ "التفخيم"؛ ولهذا اشترط أهل الملحون في المنشد الفصاحة وتجويد "مخارج الحروف"، وغياب "النغنغة" و"الفأفأة"، وإلا يقال: "مُنشد مخنوق"؛ والصَّوت المخنوق لا يفصح عن جمالية الكلمة في الإنشاد، لأن الملحون – كما يقال -: "فْرَاجْتـُو في كـْلامُو" أيْ حصول المَرح والانتشاء خلال الإنشاد لا يتـأتـَّى للمستمع إلا عن طريق الصوت النـَّدي؛ وحين ينتقل المنشد في أدائه من نغمة إلى أخرى، وفي مثل هاته الحالة يقولون: "شيخ تايتفجَّج" أيْ يستعرض أمام الناس عدة نغمات في قصيدة واحدة، مما يجعل المتتبعين مشدودين ومنبهرين؛ وفي مثل هاته الحالة – أيضا – يقولون ما نصه : "شيخنا كا يَنْشَدْ عْلى كـْداهْ"، ويقولون: "شيخنا رَاكبْ عْـلَى نْـغـَمْـتـو"، وإذا لم يستطع الوصول إلى هذا المستوى الرفيع من الإنشاد أمام الجمهور، يقولون: "شيخنا كا يَنْشَدْ علَى جَنْبْ وَاحَدْ" ومن قديم استمتع جمهور الملحون ببعض الأصوات الندية، كصوت الحسين التولالي، والشيخ بنغانم، والمطرب كنون، وبوستة المراكشي وغيرهم.
31	**ارْفيقْ الشاعر مَا يْخُونْ ... (حرف الراء)**	**ر- ف-ق**	ويعنون بالرفيق: "مريد الشاعر"؛ والمريد هو الشخص الملازم لمرافقة الشيخ، حتى يحصل على "المُراد" و"ارفيق الشاعر" يعد من حفاظه وملازميه، وكثيرا ما كان يخاطبه دون غيره، وخصوصا حين "يزرب" في آخر القصيدة، وكأنه يشير في هذا الخطاب إلى شيء ربما لا يدريه إلا المخاطب؛ و"الزَّرب" يُعد متنفسا لدى شعراء الملحون عما تحمله النفوس من نـَكـَد، وما يعانونه من ضائقات في محيطهم؛ فترى الشاعر ينفث سُمَّ غيظه بين الكلمات، والمعاني التي يأتي بها !!

ر-ت	مصطلحات / ومرددات	الحروف الهجائية	المعـنـى الـعـام
			نعم، إنها معاناة قاسية من جراء الشعور بها، إما شاكيا من محيطه، أو مزهوا بنفسه، مفتخرا بمواهبه وقدراته، وبأصالته وإبداعاته، حسب ما يعبر عنه من حالات نفسية؛ غضب، أو فرح، أو بهما معا؛ إذن، فلننصت إلى عميد الشعر الملحون في وقته، الشيخ اسماعيل الدكالي يخاطب رفيقه الذي لا يخون أبدا، وهو المريد: قـُل احفَّاظِي اللحتَايل والعذالْ * تـَالله لا عبت من قلت قالوا * خـَلِّي من لامني مزير بالمثقال * رَا التـَّخْتْ مْـلـُولَبْ تـَنْخَالـُو * اللِّي رَفْعُو اللهْ مَا خـَفـْضُوهْ اقـْوَالْ * يَا سَعْدْ الصَّابرين بَالتـَّقوى صَـالـُو* واللـِّي ضَرْبْ لـَكـْوال لاَ حَدّْ اصْغَى لـُو* ويكره شعراء الملحون أن تشتمل قصائد المديح على ما يسمى بالزَّرب - مدح الرسول عليه السلام - ومدح آل البيت – رضوان الله عليه – - ومدح الأولياء ...
32	الزَّرْبْ (حرف الزَّاء)	ز- ر- ب	معناه "الهجاء" عند شعراء الملحون، ويسمونه بـ "الشحط" و"الدَّق"؛ والزَّرب يتضمنه القسم الأخير من أقسام القصيدة، ويعني عندهم "السياج"، وهو الذي يحافظ به على غلات البستان من الإتلاف والنـَّهب. وقد جرت عادة الشعراء أن يكون "الزرب" دفاعا عن شاعرية الشاعر ومواهبه، والإشادة – أيضا – بنبوغه وإبداعاته، ومجالا رحبا للتفاخر بشخصه، وقد يكون رد فعل عنيف لمُهاجاة الخُصوم من معاصري الشاعر؛ وهذا نموذج شعري يقدمه الشيخ الجيلالي امثيرد: وَاسْمِي ما يَخْفَى فِي البهجَة عبد الجليل هجَّامْ لـَجْحُودْ غـُزْلي صَافِي مَشْنُوعْ * مَا يْـلـَحْقُو مَنْ كـَانْ سْفِيهْ * مَا نـَا دَاعِي * مـَا نـَا جْحِيدْ * وَلـَكـنْ سُوقْ الـكـْلاَمْ دَخـْـلـُوهْ الـهَـرْتـَالاَ * وْكـُلّْ خـُشْنِي وَلـَّى يَدْعِي الـبِيقْ* مَنْ لا

ر-ت	مصطلحات / ومرددات	الحروف الهجائية	المعـنـى الـعـام
			يَتـَّخَـذْ في طرقـتـُو * مْعَـلـَّمْ كَـذابْ إلـَى يْقُولْ * صْنَعـْتـُو بينْ النَّاسْ صْفَاتْ * والشيخ بغير شيخ * مَا يْشيخْ في سَايَرْ لَـشْبَاتْ *سنة الله في الـْخـْلـْقْ اجْراتْ نعم، ففي هذا القول ما يؤكد افتخار الشاعر بمواهبه وقـُدراته، وبأهمية "المشيخة" أيضا، لأن الشيخ بغيرْ شيخ عمْرو ما يشيخ على حـَـدِّ قول الشاعر، أيْ لا يستطيع أن يتطاول على غيره، ولا يُشيد بإبداعاته داخل المحيط الذي يعيش فيه، وبخاصة في حظيرة أهل الملحون. ولهذا قالوا قولتهم الشهيرة: (الشيخ في الجماعة شمعة رطلة ضاوية) ... ويقولون: اللـِّي مـَا عـَنـْدُو نَسَبْ بين أهل الملحون، يْفَاخَرْ بْشيخو ...
32	**زْرَعْنـَا فِي كـَاعـْتـُو ثَامَرْ ... (حرف الزاء)**	ز-ر-ع	المراد بكلمة "زْرَعْنا" ما جاءت به تربة أهل الملحون من إبداعات في المجالس، والمنتديات التي تنظم هنا، وهناك، وبهاته المناسبة وتلك. إنها أدبيات الشعراء، تؤهل المؤهل الفني، والأدبي لهؤلاء، وقد أبرزت في مضامينها جوانب ثقافية شتى عند كل جيل من أجيال المغرب، - على تعاقبها -، وامتدت هذه الأجيال من العهد المريني على سبيل التقريب، إلى زماننا هذا، وقولهم: "زْرَعْـنـَا في كاعـتـُو ثـَامَرْ" إشارَة إلى الأيام التي استوفت فيها القصيدة الزجلية شروطها كاملة، وغدت تؤدي دورها الكبير في فضاءات "الإنشاد" وفي غيرها، حيث اعتنى الناس بهذا الفن المغربي الأصيل الذي غــدا يؤدي وظيفتين: (أ) وظيفة المتعة الأدبية، والفنية، فكان الهـُواة ينتشون به في مجالسهم الخاصة والعامة: مَدحًا، وتغزلا، ووصفا للربيع، ولمجالس الأنس وغيرها (تـُنظر أغراض القصيدة)؛ وهذه الوظيفة فيما أمتع به شاعر الملحون جماعته من موضوعات ثقافية، فقهية، اجتماعية، تاريخية، كان فيها شاعر الملحون سفيرا موفقا ووسيطا ناجحا بين ثقافتين: الثقافة العالمة، والثقافة الشعبية، وهو – يومئذ – أشبه

ر-ت	مصطلحات / ومرددات	الحروف الهجائية	المعـنـى الـعـام
			برسام تشكيلي بارع، يعد اللوحات الفنية تلو اللوحات في زهو وافتخار... ويشيرون إلى هاته الفترة الزاهرة بقولهم: "صَابْتْ لاشياخْ" والصابة في العرف، تعني الكثرة والتنوع.
34	**الشَّيخْ كـا يزَرَّدْ كـْلامُو (حرف الزاء)** ***	ز-ر-د	أيْ يقوم بتنقيح قصائده، وتصويبها من حين لحين؛ وقد ينتهي "التزراد" بخروج القصيدة في صيغتها النهائية إلى منشدي الشيخ، – على عادة شعراء العهد الجاهلي في معلقاتهم –. وفي غياب عملية "التَّزراد" عند أهل الملحون، كانوا يقولون في مردداتهم الشفاهية ما معناه: "حفَّاظ تا يحفظ حبّْ وَتْبَنْ"، أي لا يفرق بين الجيّد، والرَّديئ في محفوظاتهم الشعرية؛ وهذا عندهم من عيُوب المنشد الذي لا يطلع عليه شيخ الجماعة ولا يتابعه فيما يحفظ بين صفوف حفاظ قصائده؛ ولعل المنشد الذي يحفظ "حبّْ وَتـْبَن" – كما يقولون – قلمَّا يحفظ عن شيخه ما يجوز إنشاده في حظيرة أهل الملحون؛ وحين يَرون أن بعض المنشدين لا يتوفر على القدرة التي تؤهله ليكون إنشاده مستوفي الشروط، يقولون ما نصه: "احْفَـظْ لـَكـْلامْ لاَ بْيَضْ"، وبعدها لـَوَّنْ، أيْ عليك بالسَّهل من "لقياسات"، وعبّروا عن ذلك بكلمة "لابْيضْ"، وبعد مدة يكتسب فيها القدرة على الانتقال من نغمة إلى أخرى، ينتقل إلى ما هو أصعب، وحتى لا يعنيه قول القائل: "لا تنفخْ في الرَّماد، ولا تحمل فـطبُوعـَک شداد"، والشداد هو مساعد المنشد خلال الإنشاد، يُسانده ويشجعه في إظهار كفاءته وقدرته. وحين يتطاول المنشد المبتدئ على إنشاد بعض القصائد الصعبة والتي لا قدرة له عليها، ويقولون: "طَالـَعْ بَسْلاَلَمْ لـُوعَرْ".

ر-ت	مصطلحات / ومرددات	الحروف الهجائية	المعـنـى الـعـام
35	اسْرَحْ، ويرُوحْ (حرف السين)	س.ر.ح	أي ينتقل من طبع إلى آخر، فلا يبقى المنشد على درجة واحدة من "الإيقاع" ولا على جَنب واحد – كما يقال –؛ وإنـّما يقترب من الجمهور المجتمع حوله بالانتقال من "نغمة"، إلى أخرى ألذ منها، حتى لا يَصير في إنشاده على منوال واحــد؛
36	السـّــرَادَة	س-ر-د	أسلوب فني من الإنشاد المتعارف عليه، وأثر من آثار الطريقة التي كان يؤدى بها – من قديم – "الزَّجل المغربي الملحون" في مراحله الأولى، وقبل أن يغني ويُنشد؛ وما الإنشاد إلا مرحلة أخرى من مراحل تطور "الزَّجل"، وإقبال الناس على موضوعاته ومُوسيقاه؛ ولعل تحويل القصيدة من "السَّرادة" إلى الإنشاد الذي عرف مجموعة من الآلات الموسيقية، قديمة، وحديثة، قد أضاف إليها الكثير شاعر الملحون، وفرض وُجودها في المحافل والمجالس، على تنوعها، واختلاف مشارب أصحابها؛ وذكر الدكتور عباس الجراري في هذا السياق، أن "السْرادة" فن اعتمده شعراء الملحون في "القصائد" المطولة، كقصائد "المولديات" و"الأيوبيات" وملاحم الغزوات، وسِيَر الأنبياء. (يُنظر كتاب: **القصيدة**، و"**المعلمة**" للتوسع في الموضوع المذكور.

البيبليوغرافيا

بنفرحي، السعيد. "قراءة تحليلية في "معجم" مردَّدات الملحون الشفاهية".

الجراري، عباس. **القصيدة**.

الجراري، عباس. **معجم مصطلحات الملحون الفنية**. المحمدية: مطبعة فضالة، 1978.

الفاسي، محمد. **معلمة الملحون**. القسم الأول، الجزء الأول.

المعلمة

مجلة المناهل، العدد 104: 197-205

جهود مكتب تنسيق التعريب
في توحيد المصطلح العلمي والتقني

عبد الفتاح الحجمري
مدير مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي

تمهيد

أُنشئ **المكتب الدائم لتنسيق التعريب في الوطن العربيّ** بالرباط سنة 1961 من أجل التوسّع في استعمال اللغة العربيّة في التعليم وتعريب المصطلحات العلميّة والتقنيّة وتوحيدها. وقد نصَّت المادَّة الحادية عشرة من المعاهدة الثقافيّة التي وافق عليها مجلس الجامعة عام 1945، على وجوب توحيد المصطلحات باللغة العربيَّة، كما أكد ميثاق الوحدة الثقافيّة الذي أبرمه مجلس جامعة الدول العربيَّة سنة 1964 على ضرورة توحيد المصطلحات العلميَّة والحضاريَّة ودعم حركة التعريب. ولأجل ذلك، أدركت جامعة الدول العربيّة أهمِّيَّة الغاية التي يتوخّاها المكتب الدائم لتنسيق التعريب في الوطن العربيّ، فضمَّته إلى أمانتها العامة سنة 1969، وعندما أُنشئت المنظَّمة العربيَّة للتربيَّة والثقافة والعلوم سنة 1970 بوصفها وكالة متخصصة تابعة لجامعة الدول العربية، أُلحق بها المكتب في مايو سنة 1972 وأصبح اسمه "**مكتب تنسيق التعريب**".

تتعدّد الأهداف العلمية للمكتب، ويمكن إجمالها فيما يلي: جعل اللغة العربية لغةً للتعليم والبحث العلمي، والعمل على رَفدها بالمصطلحات العلمية والحضارية المُوحَّدة بالتنسيق مع المجامع اللغوية، والهيئات المتخصصة من جامعات ومعاهد وأكاديميات، فضلا عن إعداد وإصدار المشروعات المعجمية المتخصصة التي تقرّها مؤتمرات التعريب؛ كما يواصلُ المكتب إغناء قاعدة بياناته المصطلحية وتصنيفها سعياً وراء تحقيق معاجم رقمية موحّدة، وموسوعات عربية متعدّدة المداخل باللغات الأجنبية.

عن منهجية تنسيق المصطلحات وتوحيدها

أولى مكتب تنسيق التعريب للمنهجية العلمية المتبعة في إعداد المعاجم الموحدة ثلاثية اللغة (عربية، فرنسية، إنجليزية) عناية أساسية، وعقد لذلك مجموعة

من الندوات والورشات العلمية ركزت على تقديم منهجيّات وضع المصطلحات العلميّة باللغة العربيّة حتى يسهُل اختيار المبادئ المتمثلة في:

1. ضرورةُ وجود مناسبة أو مشاركة أو مشابهة بين مدلول المصطلح اللغويّ ومدلوله الاصطلاحِي، ولا يُشترَط في المصطلح أن يستوعب كلَّ معناه العلميّ.

2. وضعُ مصطلحٍ واحدٍ للمفهوم العلميِّ الواحد ذي المضمون الواحد في الحقل الواحد.

3. تجنُّب تعدُّد الدلالات للمصطلح الواحد في الحقل الواحد، وتفضيل اللفظ المختصّ على اللفظ المشترك.

4. استقراء وإحياء التراث العربيّ وخاصَّةً ما استُعمل منه أو استقرَّ منه من مصطلحات علميَّة عربيَّة صالحة للاستعمال الحديث، وما ورد فيه من ألفاظ معرّبة.

5. مسايرة المنهج الدوليّ في اختيار المصطلحات العلمية:

أ. مُراعاة التقريب بين المصطلحات العربيَّة والعالميَّة لتسهيل المقابلة بينها للمشتغلين بالعِلم والدارسين.

ب. اعتماد التصنيف العشريّ الدولي لتصنيف المصطلحات حسب أصولها وفروعها.

ج. تقسيم المفاهيم واستكمالها وتحديدها وتعريفها وترتيبها حسب كلِّ حقل.

د. اشتراك المتخصصين والمستهلكين في وضع المصطلحات.

هـ. مواصلة البحوث والدراسات لتيسير الاتِّصال الدائم بين واضعي المصطلحات ومُستعمليها.

6. استخدام الوسائل اللغويّة في توليد المصطلحات العلمية الجديدة بالأفضليّة طبقاً للترتيب التالي: التراث فالتوليد (بما فيه من مجاز واشتقاق وتعريب ونحت).

7. تفضيل الكلمات العربيَّة الفصيحة المتواترة على الكلمات المعرَّبة.

8. تجنُّب الكلمات العاميَّة إلا عند الاقتضاء، بشرط أن تكون مشتركة بين لهجات عربيَّة عديدة وأن يُشار إلى عاميّتها بأن تُوضع بين قوسين مثلاً.

9. تفضيل الصيغة الجزلة الواضحة، وتجنُّب النافر والمحظور من الألفاظ.

10. تفضيل الكلمة التي تسمح بالاشتقاق على الكلمة التي لا تسمح به.

11. تفضيل الكلمة المفردة لأنها تساعد على تسهيل الاشتقاق والنسبة والإضافة والتثنية والجمع.

12. تفضيل الكلمة الدقيقة على الكلمة العامَّة أو المبهمة، ومراعاة اتِّفاق المصطلح العربيّ مع المدلول العلميّ للمصطلح الأجنبيّ، دون تقيُّد بالدلالة اللفظيّة للمصطلح الأجنبيّ.

13. في حالة المترادفات أو القريبة من الترادف، تُفضَّل اللفظة التي يوحي جذرها بالمفهوم الأصليّ بصفة أوضح.

14. تفضيل الكلمة الشائعة على الكلمة النادرة أو الغريبة، إلا إذا التبس معنى المصطلح العلميّ بالمعنى الشائع لتلك الكلمة.

15. عند وجود ألفاظ مترادفة أو متقاربة في مدلولها، ينبغي تحديد الدلالة العلميّة الدقيقة لكلٍّ واحدٍ منها، وانتقاء اللفظ العلميّ الذي يقابلها. ويحسن عند انتقاء مصطلحات من هذا النوع أن تُجمَع كل الألفاظ ذات المعاني القريبة أو المتشابهة الدلالة وتُعالَج كلُّها مجموعةً واحدةً.

16. مراعاة ما اتَّفق المتخصصون على استعماله من مصطلحات ودلالات علميّة خاصّة بهم، معرّبة كانت أو مترجَمة.

17. التعريب عند الحاجة، وخاصّة المصطلحات ذات الصبغة العالميّة، كالألفاظ ذات الأصل اليونانيّ أو اللاتينيّ أو أسماء العلماء المستعمَلة مصطلحات، أو العناصر والمركبات الكيمائيّة.

18. عند تعريب الألفاظ الأجنبيّة، يُراعى ما يأتي:

أ. ترجيح ما سهُل نطقه في رسم الألفاظ المعرَّبة عند اختلاف نطقها في اللغات الأجنبيَّة.

ب. التغيير في شكله، حتّى يصبح موافقاً للصيغة العربيّة ومستساغاً.

ج. اعتبار المصطلح المعرَّب عربياً، يخضع لقواعد اللغة ويجوز فيه الاشتقاق والنحت، وتُستخدَم فيه أدوات البدء والإلحاق، مع موافقته للصيغة العربيَّة.

د. تصويب الكلمات العربيَّة التي حرّفتها اللغات الأجنبيَّة واستعمالها باعتماد أصلها الفصيح.

هـ. ضبط المصطلحات عامّةً والمعرَّب منها خاصَّةً بالشكل، حرصاً على صحَّة نطقه ودقّة أدائه.

من هذا المنظور، فإن تطوير منهجيّة وضع المصطلح العربيّ، وبحث سُبل نشر الموحَّد وإشاعته يستندُ، إجمالا، على أربعة مستلزمات هي:

أ. الاطراد والشيوع؛

ب. يُسر التداول (قلّة حروف الكلمة الواحدة)؛

ج. الملاءمة (تفرُّع المصطلح إلى ميادين مختلفة)؛

د. التوليد (كثرة الاشتقاق من المصطلح).

عن مؤتمرات التعريب

تنص المواد (6-7-8) من النظام الداخلي لمكتب تنسيق التعريب على ما يلي:

- يُعقد مؤتمر للتعريب مرة على الأقل كل ثلاث سنوات في إحدى الدول العربية بدعوة من المدير العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، لدراسة ما يقدمه إليه المكتب من أبحاث ومقترحات تتعلق بالتعريب وتطور اللغة العربية العلمية والحضارية، واتخاذ القرارات بشأنها.

- يدعى للاشتراك في أعمال مؤتمرات التعريب: ممثلون عن حكومات الدول العربية؛ وممثلون عن الهيئات الآتية: المجامع اللغوية والجامعات العربية والاتحاد العلمي العربي؛ والمنظمات والهيئات العلمية المعنية بالموضوعات المعروضة على المؤتمر؛ العلماء واللغويون الذين يُدعون بصفتهم الشخصية.

بعد مؤتمر التعريب الأول الذي نُظّمَ بالرباط سنة 1961، عقد المكتب عشرات المؤتمرات:

• **مؤتمر التعريب الثاني بالجزائر** (12-1973/12/20) لدراسة وإقرار مشاريع معاجم موحدة لمصطلحات موضوعات التعليم العامّ في: الرياضيات، الطبيعة (الفيزياء)، الحيوان، الكيمياء، النبات، الجيولوجيا. (وقد تولّى المجمع العلميّ العراقيّ طباعة المعاجم الثلاثة الأولى، وتولّى مجمع اللغة العربيّة بدمشق طباعة المعاجم

الثلاثة الباقية، وتمّ نشر هذه المعاجم الستة بين سنتي 1976 و1979، ويبلغ مجموع مصطلحات هذه المعاجم الستة 14427 مصطلحاً).

• **مؤتمر التعريب الثالث بطرابلس-ليبيا** (7-1977/2/16) لدراسة مشاريع معاجم في موضوعات التعليم العامّ، هي: الجغرافيا، والفلك(المجموعة الأولى)، التاريخ، الفلسفة والمنطق وعلم النفس، الصحة وجسم الإنسان. كما درس هذا المؤتمر مشاريع معاجم موحَّدة في موضوعات التعليم العالي، هي: معجم الإحصاء، معجم الفلك (المجموعة الثانية)، معجم الرياضيّات البحتة والتطبيقيّة. (وقد تولى المكتب طباعة هذه المعاجم ونشرها وتوزيعها؛ ويبلغ مجموع مصطلحاتها حواليْ 10583 مصطلحاً).

• **مؤتمر التعريب الرابع بطنجة المغرب** (20-1981/4/22) درس مجموعة من المعاجم الموحدة في موضوعات التعليم المهنيّ والتقنيّ، هي: الكهرباء، هندسة البناء، المحاسبة، التجارة، الطباعـة، النجارة، النفط (البتـرول)، الجيولوجيـا، الحاسبات الإلكترونيـة (وهو معجم أعدَّته المنظَّمة العربيّة للعلوم الإداريَّة بالتعاون مع المكتب)؛ وقد قام المكتب بطباعة تلك المعاجم التي يبلغ مجمـوع مصطلحاتها 28691 مصطلحاً.

• **مؤتمر التعريب الخامس بعَمّان، الأردن** (21-1985/9/25) درس وأقر مشاريع معاجم موحَّدة في موضوعات: الفيزياء النوويّة، معجم التربية، معجم الاجتماع والأنثروبولوجيا، معجم الفيزياء العامّة، معجم الكيمياء العامّة، معجم اللسانيات، كما درس المؤتمر وأقرَّ معاجم أعدتها جهات مختصة بالتعاون مع المكتب، هي: معجم الألعاب الرياضية (أعدَّه الاتحاد العربيّ للألعـاب الرياضيّة)، المعجم العربيّ الزراعـيّ (أعدَّته المنظَّمة العربيَّة للتنمية الزراعيّة)، المعجم العربيّ للمصطلحات والتعاريف الإحصائيّة والديمغرافيّة (أعده المركز العربيّ للإحصاء والتوثيق)، القاموس العامّ لمصطلحات السكك الحديديّة (أعده الاتِّحاد العربيّ للسكك الحديديّة). ويبلغ مجموع مصطلحات هذه المعاجم حواليْ 40096 مصطلحاً.

• **مؤتمر التعريب السادس، بالرباط المغرب** (26-1988/9/30) درس وأقر مشاريع معاجم موحَّدة هـي: معجم الاقتصاد، معجم الجغرافيا، معجم الموسيقى، معجم الآثار، معجم القانون. ويبلغ مجموع مصطلحاتها 10465 مصطلحاً.

• **مؤتمر التعريب السابع بالخرطوم، السودان** (1/23-1994/2/1) درس وأقرَّ مشاريع المعاجم الموحدة التالية: معجم السياحة، معجم الزلازل، معجم الطاقات المتجدِّدة، معجم البيئة؛ ويبلغ مجموع مصطلحاتها حواليْ 8010 مصطلحاً.

• **مؤتمر التعريب الثامن والتاسع بمراكش، المغرب** (4-1998/5/8) درس وأقرَّ مشاريع المعاجم الموحدة: معجم التقنيَّات التربويَّة، معجم الفنون التشكيليَّة، معجم الإعلام، معجم الاستشعار عن بُعد، معجم الأرصاد الجويّة، معجم علوم البحار، معجم علوم المياه، معجم المعلوماتية، معجم الهندسة الميكانيكية؛ ويبلغ مجموع مصطلحاتها حواليْ 22209 مصطلحاً.

• **مؤتمر التعريب العاشر بدمشق، سوريا** (20-2002/7/25) درس وأقرّ مشاريع المعاجم الموحَّدة التالية: معجم تقانات الأغذية، معجم علم الوراثة، معجم الحرب الإلكترونيّة، معجم الطبِّ البيطريِّ، معجم الصيدلة؛ ويبلغ مجموع مصطلحاتها 9930 مصطلحاً.

• **مؤتمر التعريب الحادي عشر بعمّان، الأردن** (12-2008/10/16) درس وأقرّ مشاريع المعاجم الموحدة: معجم مصطلحات تكنولوجيا المعلومات، معجم مصطلحات الهندسة المدنية، معجم مصطلحات التواصل اللغوي، معجم مصطلحات النقل، معجم مصطلحات الطب (علم التشريح)؛ ويبلغ مجموع مصطلحاتها حواليْ 13193 مصطلحاً. فضلا عن معجم مصطلحات الملابس والغزل والنسيج، معجم مصطلحات ألفاظ الحضارة، معجم مصطلحات التدبير المنزلي، والمعاجم الثلاثة الأخيرة بصدد المراجعة والتحيين والإعداد للنشر رقميا.

• **مؤتمر التعريب الثاني عشر بالخرطوم، السودان** (17-2013/11/21) درس وأقرّ مشاريع المعاجم الموحدة: معجم مصطلحات التقويم التربوي، معجم مصطلحات الاستراتيجيات التربوية والتعليمية، معجم مصطلحات المناهج وطرائق التدريس، معجم مصطلحات تعليم ذوي الاحتياجات الخاصة، معجم المصطلحات التربوية في مرحلة الطفولة المبكرة ورياض الأطفال، معجم مصطلحات الحكامة التربوية (الإدارة التربوية الرشيدة)، معجم مصطلحات الإشراف التربوي، معجم مصطلحات الأساسي المدرسي، معجم مصطلحات التقنيات التربوية، معجم التربية على قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، معجم مصطلحات التربية على الإبداع والابتكار، معجم مصطلحات الرياضة، معجم مصطلحات تكنولوجيا هندسة السيارات، معجم مصطلحات هندسة المياه؛ ويبلغ مجموع مصطلحاتها حواليْ 31386 مصطلحاً.

عن المرصد العربي للمصطلحات العلمية والتقنية الموحدة

عمل مكتب تنسيق التعريب منذ تأسيسه قبل ما يزيد عن نصف قرن ونيف على إعداد مجموعة من المعاجم الموحدة ثلاثية اللغة تُغطي ما يقارب خمسين مجالاً علمياً وتقنياً وحضارياً، خزّنها في بنك للمصطلحات ووضعها رهن إشارة الباحثين على موقعه التالي عنوانه: (www.arabization.org.ma) فضلاً عن طباعتها ونشْرها؛ إلّا أن وتيرة الإنتاج المصطلحي ظلت بطيئة ولا تساير حاجة الباحث العربي المتزايدة والملحة، إذ لا تقل مدة صناعة أي معجم واعتماده من قبل إحدى مؤتمرات التعريب عن ثلاث سنوات كحد أدنى، وخلال هذه المدة تظهر مصطلحات ومفاهيم جديدة وتختفي أخرى من نفس مجال المعجم؛ وبذلك يكون المعجم محتاجاً للتحيين حتى قبل طباعته، وقد يكون الباحث آنئذ قد لجأ إلى مقابلات أقل دقة في الاستعمال وفرتها له وسائل الاتصال الحديثة، فالعالم يشهد نمواً متسارعاً في كمّ المصطلحات التي توضع وتتطور بشكل يومي، والنماذج المتّبعة في الحصول على البيانات المصطلحية، معالجتها ونشرها، لا تواكب الطلب المتزايد

من هنا، أضحت الحاجة ملحّة في الوصول الآني للمصطلحات الحديثة، متعددة اللغات، وبوسائل تشاركية، من أجل إعادة استخدامها في تطبيقات مختلفة وبطرق متعددة وسهلة المنال. بهذا الاعتبار، يسعى **المرصد العربي للمصطلحات العلمية والتقنية الموحدة** إلى تحقيق الأهداف التالية:

- توفير رصيد مصطلحي يكتسي صفة المرجعية؛
- توفير المادة اللغوية الضرورية لعملية التعريب والترجمة؛
- إشاعة المصطلح العلمي العربي الموحد بين المستعملين؛
- إشاعة الألفاظ الحضارية العامة الموحدة؛
- تقريب اللغة العربية من المستعمل بالوسائل التقنية الحديثة؛
- جعل اللغة العربية لغة تواصل وتعليم وبحث علمي؛
- إشراك المستعمل في إغناء اللغة العربية بالمفردات والمصطلحات الجديدة.

للمكتب قاعدة بيانات لتخزين المصطلحات وتنميطها والتعامل معها وتحديثها وتبويبها، تتكون من المعاجم الموحدة، وتتوفر في المجمل على أزيد من 131630 مدخلا ثلاثيا أي 394890 مصطلحا باللغات الثلاث (انجليزي، فرنسي، عربي).

كما يتوفر المكتب على معجم تقني تفاعلي متاح بالمجان على الأنترنيت من خلال الموقع التالي: (www.arabterm.org) أنجزه بموجب اتفاقية تعاون موقعة بين **الألكسو** ممثلة **بمكتب تنسيق التعريب**، و**الوزارة الاتحادية للتعاون الاقتصادي والتنمية** في جمهورية ألمانيا الاتحادية ممثلة **بالوكالة الألمانية للتعاون الفني GIZ**، بأربع لغاتٍ هي: الألمانية والإنجليزية والفرنسية، مصحوبة بترجمة للمصطلحات التقنية باللغة العربية ومُرفقة بتعريفات دقيقة، تهمّ قطاعات صناعية مختلفة: **تقانات السيارات، هندسة المياه، الطاقات المتجددة، الهندسة الكهربائية، النسيج، النقل والبنية التحتية، المناخ والبيئة وإدارة النفايات الصلبة، الهندسة المدنية، تقانة المعلومات**، ويشتمل على حواليْ 105000 مدخلا رباعيا أي 420000 مصطلحا.

هكذا، تتجلى أهمية السعي لأن تتمتع اللغة العربية بموقع متميز على صعيد توفير المعاجم الوظيفية والتخصصية الرقمية ليستفيد منها أكبر عدد ممكن من المهتمين والباحثين، وهذا تحدّ آخر تواجهه اللغة العربية وهي ترتاد أفق التقنيات الحديثة لتغالب كل مظاهر التهميش، وسطوة اللهجات الممزوجة بالتعابير الأجنبية المنتشرة بوفرة في الأماكن العامة، ووسائل الإعلام والاتصال.

استشراف المستقبل

يتضح من خلال ما سبق أن كلّ تخطيط لغوي في مجال العمل المصطلحي والمعجمي يستندُ، عموما، إلى أمرين أساسيين:

أولا: كسب توطين المعرفة، ومعالجة وضع اللغة في المجتمع اعتبارا لمجالات التّداول بأبعادها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

ثانيا: تطويرُ الكفايات اللّغوية بما يفيد تحسين تدريس اللّغة العربية وتوسيع مجال استعمالها في الحياة العامّة.

كما يتأكد أن اللغة العربية ما زالت بحاجة لمزيد اهتمام واعتناء بمتطلبات الترجمة والتّعريب، من أجل صياغة تهيئةٍ لغويةٍ تستحضر راهنية تجويد مستوى تعلّمها في مختلف الأسلاك التعليمية، وتتبع انعكاساته على التّعلُّمات والمعارف، وميادين الشأن العامّ في السياسة والاقتصاد؛ كل ذلك من أجل ألاّ تجد اللغة العربية نفسها، ذات يوم، تحيا على هامش المجتمع الذي تنتمي إليه وتتغذّى منه.

بهذا الاعتبار، يواصل المكتب الإسهام في تنمية البحث اللغوي والمعجمي العربي، وتوسيع الاهتمام بالمصطلح العلمي والتقني والحضاري العامّ بُغيةَ: إغناءُ

المحتوى العربي، وتجديده في العلوم الإنسانية والتّكنولوجيات ضَمانا لتنافسية علمية مَرْجُوّة.

وتتطلب هذه الاعتبارات، من غير شك، عدم إغفال العلاقة الموجودة بين الاختيارات اللغوية، وقضايا التنمية، بما أن الأمر يتعلق باستخدام اللغة العربية في التعليم والبحث العلمي، أي يتعلق بمجال بحث تتقاطع ضمنه مُتطلّبات السّوق والعلم، والاقتصاد والفكر، فضلا عن مجمل الأهداف التي تندرج ضمن دائرة التكوين وتنمية المعارف.

تتعلّقُ آفاق المستقبل اللغوي عموما بضرورة تعميق الوعي بأهمية التنمية اللغوية، وأن مستقبلها مقترنٌ بدعم حركتيْ التعريب والترجمة ومواجهة تحديات المعرفية المعلوماتية؛ إن وضع سياسة لغوية ومعجمية يمثل حجر الزاوية في كل قطاعات التربية والثقافة والعلوم، وإذا لم تستجب لغة ما لكل تحولات الحياة وتُجدِّد مُعجمها، فإنها تتقلص وتترك مكانها لغيرها من اللغات.

لذلك، يمثلُ التّنسيق حلقة مهمة في السيّاسة اللغوية من خلال:

- إغناء اللغة العربية بالمصطلح العلمي والتقني المُسْتحدث.
- المساهمة في جَودة تعليم اللغة العربية.
- الاهتمام المستمر بتفاعُل اللغة مع محيطها السوسيو ثقافي، والحرص أن تكون التنمية اللغوية مَصحوبة بالمعالجة الآلية للغة العربية على صعيد الحوْسبة والبرمجيات؛ لأن البحث اللغوي والمعجمي يتطوّر تقنيا وأسلوبيا ويعكس ثقافة عصره.

مجلة المناهل، العدد 104: 207-225

الترجمة البرتغالية لتحفة ابن بطوطة
وعتبتها المقدِّماتية في مواجهة المصطلح الأمازيغي

عبد النبي ذاكر
كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير

"إن العرض المقتضب لرحلات ابن بطوطة يكفي لتبيان أهميتها؛ والتنبيه على أنه أكبر رحالة عُرِف على مر العصور، على الأقل بفضل كمٍّ الأصقاع التي ذَرَعها. والمعلومات التي يتضمنها كتابه عن شمال بلاد فارس والهند والصين وداخل إفريقيا، لا تقدَّر بثمن، فلقد شاهد في إفريقيا ما لم يشاهده أغلب الرحالين". (بُركهارت، 537).

تمهيد

ترجمة المصطلح الحضاري المازيغي في رحلة ابن بطوطة اللّواتي (الجراوي): "تحفة النظار" من المعضلات الأساسية في نصٍّ إبداعيٍّ طبعه التنوع الثقافي والتعدد اللغوي. ولا شك أن هذه الخصوصية، عقّدت مأمورية مترجمي الرحلة ومحققيها، فعمي الكثير منهم – إن لم أقل كلهم – عن البعد المازيغي في شخصية رحّالة العرب والعجم. صحيح ان هناك من توقف عند العبارات والمصطلحات التركية والفارسية والهندية الواردة في الرحلة، إلا أن عدم التمكن من التعرف على المفردات المازيغية فيها، أساء إلى الترجمات والتحقيقات بدون استثناء. وما نروم التوقف عنده في هذا المقال هو رصد أهم الصعوبات التي اعترضت المترجم البرتغالي مورا للرحلة المذكورة.

1. عن الترجمة البرتغالية لتحفة ابن بطوطة

أما قبل

في سنة 1829م نشر **صامويل لي** ترجمة إنجليزية كاملة إلى حد بعيد، انطلاقا من الملخصات الثلاثة للنص الموجودة بكامبريدج. وفي سنة 1853م أُنجِزَت ترجمة فرنسية كاملة من قبل دو فريميري وسانغينيتي. أما الترجمة البرتغالية فأُعِدَّت من خلال مخطوطةٍ تم اقتناؤها من **فاس** سنة 1797م.

أما بعد

في جلسة 7 فبراير عام 1839، أعلنت الأكاديمية الملكية للعلوم بالبرتغال تبني طبع ترجمة **مورا** على نفقتها، بإشراف سكرتيرها الدائم خواكيم خوسي دا كوسْطا دي ماسيدو (Joaquim José da Costa de Macedo). وقد صدرت سنة 1840م في طبعةِ الأكاديميةِ تحت عنوان: **رحلات شاسعة وواسعة للرحالة العربي الشهير أبي عبد الله الملقب بابن بطوطة**، بقلم خوسي دي سانطو أنطونويو مورا، الترجمان وعضو الأكاديمية الملكية للعلوم بلشبونة، وذلك في جزئين اثنين: الجزء الأول في 534 صفحة، والجزء الثاني في 446 صفحة، تصدرت كل منهما مقدمة في ثماني صفحات.[1] ولم تشهد الترجمات البرتغالية الأخرى – الجزئية والكاملة – إلا بعد حوالي مائة وثمانين عاما، لكل من فرح بّاولو[2] وماسيدو.[3]

وسنتوقف في هذه البسطة عند الصعوبات التي اعترضت المترجم البرتغالي مورا، ومنها طبيعة النسخة المعتمدة، والخصوصية الثقافية لبعض المصطلحات الواردة في الرحلة.

أول ما يمكن الإشارة إليه هو أن مورا يعتبر رائد المترجمين الغربيين لتحفة ابن بطوطة، بعد المستكشفيْن الجرمانيَّيْن: كوسيغارتن (ت. 1818م) وتلميذه أبّيتْسْ، والرحالة السويسري الشهير يوهان بُركهارت (1784-1817م).

على الرغم من أن النسخة التي اعتمدها مورا في ترجمته جيدة للغاية، إلا أن بعض بياضات المحو كانت تستوقفه بين الفينة والأخرى، مثل السهو في ذكر بعض الأدعية:

هنا محو اسم هذه السورة	هامش 1، 28
تم مسح جميع الأحرف تقريبًا. في هذا المكان، فنخسر معه الشعور بالدعاء في لغته الأصلية	هامش 1، 269

[1] Ibn Batuta, *Viagens extensas e dilatadas do célebre árabe Abu-Abdallah, mais conhecido pelo nome de Ben-Batuta*, traduzidas José de Santo Antonio Moura (Lisboa: Typographia da Academia, 1840)

[2] Ibn Battuta, *Rihla*: *Obra-prima das contemplações sobre as curiosidades das civilizações e as maravilhas das peregrinações*, intr., trad. e notas de Paulo Daniel Elias Farah (São Paulo: Edições BibliASPA, 2010).

Paulo Farah (org.), *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*: *estudo de um relato de viagem Bagdali* (Rio de Janeiro, Alger, Caracas: Fundação Biblioteca Nacional, Bibliotèque Nationale d'Algérie, Biblioteca Nacional de Caracas, 2009).

[3] José Rivair Macedo, "A viagem ao Mali na Rihla de Ibn Battuta", in *Viajando pela África com Ibn Battuta*: Subsídios de Pesquisa (Porto Alegre: Vidráguas, 2010), 111.

فراغ يتسبب في عدم اكتمال معنى الدعاء	هامش، 280
يبقى الدعاء ناقصا	هامش 1، 285
فراغ يتبين منه حذف كلمتين أو ثلاثة، مما يجعلك تفقد الشعور بالدعاء	هامش 1، 459
تم هنا مسح ثلاثة أو أربعة كلمات لذلك يبقى معنى الدعاء غير كامل[4]	هامش 1، 138
تم مسح كلمة أو كلمتين هنا	هامش 1، 142
حذف في النص الأصلي	هامش 1، 424

وبعد مراجعتي للنص العربي المطبوع تبين لي أن السهو يطال بعض العبارات من قبيل: رضي الله عنه، أو رضي الله عنهم، (ص142).[5]

بالإضافة إلى هذا الضرب من المحو الناجم عن سهو الناسخ، عمد المترجم إلى محو مقصود آخر، مثل استغنائه عن قائمة الشيوخ والفقهاء والعلماء الذين استوقفوا ابن بطوطة في القاهرة، باعتبارهم من إيقوناتها: "حذفتُ القائمة الطويلة من أعلام الأمراء والقادة والفقهاء وأقطاب القاهرة، لأنها تبدو لي مملة وغير مجدية للقصة"، (هامش1، 35). وهذا الضرب من الحذف سيصبح سنة عند الكثير من مترجمي تحفة ابن بطوطة ومحقِّقيها.

ولعل مربط الفرس في نص ابن بطوطة هو أنه يعج بكلمات ومصطلحات ذات خصوصية ثقافية ومحلية، تحتاج إلى معاجم متخصصة، وهو ما لم يكن متيسرا لمترجمنا البرتغالي وقتئذٍ. ومن المفردات التي استوقفته في ترجمة الجزء الأول من الرحلة نسوق:

أمير، حج، عمرة، مغاربة، درهم، زاوية، قلندرية، فقير، محمل، المسجد الأقصى، محراب، قسارية، خوند، حميثرا، الطبلخانة، مؤذنون، قرآن، المجاورين، تنبول، بتل، ثمود، قِبْلَة، البرقع (برقع باب الكعبة)، الميزاب، المَقام (مقام إبراهيم)، الفلوس، المسعى، صوم، الأرك، الجِمار، مشهد علي، النّقرَة، العجم، محارة، الحشيش، البخاري (المدخنة)، آنْلي، نبيذ، زوادة، البغطاق، أقروف، قواعد (نساء بلغن سن اليأس).

---

[4] "O lugar dos martyres he (l). O monte de Ârrahama" p. 138.

[5] والعبارة كما هي في الرحلة: "وموضع الشهداء **رضي الله عنهم** خلفه، وجبل الرحمة الذي نزلت به الملائكة".

ولْنضرب أمثلة على هذه المعضلة التي طالما استوقفت مترجمنا دون جدوى:

(Hamitbaro): ذكر أنه لفظ غير معروف بالنسبة له، والقواميس التي يتوفر عليها لا تذكره، (هامش1، 44).

وبالعودة إلى النص العربي نتبيّن أن الأمر يتعلق بـحميثرا حيث قبر أبي الحسن الشاذلي. وتُكتبُ **حُمَيْثِرَة**، وهي وادي وجبل بصحراء عيذاب بمصر به ضريح الصوفي المذكور.

(Attailagana): قال المترجم البرتغالي: "يبدو أن معناها الحقيقي هو آلة موسيقية، لكنني لا أعرفها ولم أعثر على معناها في المعاجم"، (هامش1، 61).

والأمر يتعلق بـالطبلخانة، كما يقول ابن بطوطة: "وتُضْرَب الطبلخانة عند دار كل أمير منهم بعد صلاة المغرب من كل يوم وتوقد المشاعل". (ابن بطوطة، الجزء 1، 265).[6] وذكر التازي أن الأمر يتعلق بتمهيدات للحفلات التي تقام لدى الحكام في مجالسهم القضائية. وتتألف الطبلخانة من الطبول والأبواق والمزامير، (هامش63، ابن بطوطة، الجزء 1، 265).

(Assauns): "كما يقول جوليو، هم المسؤولون عن جمع الزكاة والعشور"، (هامش1، 156).

"Assauns, diz Golio, que são os encarregados de fazerem juntar as esmolas: e os dízimos", p 156.

والمقصود عند ابن بطوطة هم الذين يسعون بين الصفا والمروة: "والساعون بين الصفا والمروة لا يكادون يخلصون لازدحام الناس على حوانيت الباعة"، (ابن بطوطة، الجزء 1، 380).

(Almaçaai): المسعى، "المكان الذي تجمع فيه الأعشار والصدقات معًا"، (هامش1، 187).

"Almaçaai he o lagar, em que se recebem, e ajúntao as decimas, e as esmolas", p 187.

[6] ملحوظة: في الإحالة على رحلة ابن بطوطة سنعتمد تحقيق عبد الهادي التازي، الصادر ضمن منشورات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، 1997 في خمسة مجلدات.

المقصود بالمسعى عند ابن بطوطة هو مكان السعي: "وصلى عند المقام وتَمَسَّحَ به وخرج إلى المسعى فسعى راكبًا" (ابن بطوطة، الجزء 1، 400). فالمسعى، إذن، هو مكان السعي وهو بطن الوادي، وهو المكان الذي يمشي فيه الحجاج بين الصفا والمروة.

(Algaeianes): "كلمة غير معروفة لدي، والقواميس لا تسعف في التوصل إلى معناها المناسب"، (هامش 2، 207).

والمقصود هنا "الخوانق"، كما جاء في الرحلة: "وبإزائه المدارس والزوايا والخوانق معمورة أحسن عمارة". (ابن بطوطة، الجزء 1، 421). والخوانق جمع خانقاه، وهو لفظ معرَّبٌ عن الكلمة الفارسية خانگاه، وهو مكان ينقطع فيه المتصوفة للتعبُّد، جمع بين وظيفة المدرسة والمسجد، به غرف يختلي بها المتصوف للعبادة. وقد شاعت في العالم الإسلامي شانها شأن الأربطة والمدارس والمصليات والزوايا والأسبلة والتكايا.[7] ويُفضَّل تهجيتها بخَنَقاه.[8]

Acilan: "ليس له معنى في القواميس التي لدي" (هامش 1، 222).

والمقصود بالكلمة المعقَّدة التي جاءت في عبارة ابن بطوطة: "أضافني وبعث إلي التمر والسّيلان والدراهم"، (ابن بطوطة، الجزء 2، 12). هي ما ورد على لسانه في سياقٍ آخر في الرِّحلة، لأنه يدرک هو نفسه خصوصيتها الثقافية، ولذلک أتى على ذكرها غير ما مرّة، فترجمها باعتبارها تدخل في الغرائب والعجائب المحتفى بها في الرحلة: "طبخها من غير طحن وصب عليها السيلان وهو عسل التمر وأكلناه". (ابن بطوطة، الجزء 2، 134)؛ "ويصنع بها من التمر عسل يسمّى السّيلان، وهو طيّب كانّه الجلاب"، (ابن بطوطة، الجزء 2، 12)،

(Mahará): "لم أستطع التعرف عليها"[9] (هامش 1، 297).

قال ابن بطوطة: "فعَيَّنَ لي شقة محارة وزاد أربعة من الرجال". (ابن بطوطة، الجزء 2، ص88). وقد ذكرها الرحالة في مناسبات أخرى في نصه: "اكترى لي شقة محارة إلى بغداد"؛ (هامش 238، الجزء 1، 411)؛ "اكتريتُ جِمَالًا واشتريت محارة". (ابن

[7] لمزيد حول أماكن العبادة هذه وما يناظرها، انظر:

Andrew Peterson, *Tekke* (London & New York: Routledge, 1996), 279.

[8] The correct pronunciation of the word in Persian is kanaqah, rather than the frequently cited spelling kanaqah, because kanaqah Kanagah (Kanagah) fits the poetical meter when used in Persian poetry and agrees with its consistent pronunciation by speakers of Persian. https://iranicaonline.org/articles/kanaqah

[9] Mahará he fazenda para mim desconhecida.

بطوطة، الجزء 3، 15). ذكر التازي أن "المحارة"، تعني الهَوْدَج، والمقصود بـ"شقة المحارة" عند ابن بطوطة هو جانب منها، لأن المحارة يركب فيها اثنان، كل واحد في جهة، ويسمى الرفيقُ عَدِيلًا، لأن من المستحسن أن يكون الراكبان متقاربان في الوزن.[10]

(Hange): "أجهل معناها" (هامش1، 388).

والمقصود بها عند ابن بطوطة فتحة للتهوية، لها وظيفة المكيِّف في عصرنا. قال ابن بطوطة: "وبعثَ إليَّ ببيتٍ يسمى عندهم الخرقة (خركاه) وهو عصًى من الخشب تجمع شبه القبة وتُجْعَل عليها اللبود ويُفْتَح أعلاه لدخول الضوء والريح مثل البادهنج ويُسَدُّ متى احتيج إلى سَدِّه" (ابن بطوطة، الجزء 2، 186). فالبادهنج، كما أكد ذلك التازي بمثابة مكيف للهواء أو المبرِّد. ويرى المعجميون أن الباذهندج كلمة معرَّبة، أصلها في الفارسية: باذ آهنج، مركبة من: باذْ بمعنى: ساحِب، ومن آهنج بمعنى: الهواء، والمعنى الكلي: ساحِب الهواء، أو مدخله، نافذة، أو فتحة للتهوية.[11]

وقد استوقفت المترجم العديد من المصطلحات التي لم يتمكن من استيعابها في سياقها، ومنها لفظ:

(Baguiri): (هامش1، 410)

قال ابن بطوطة، وكلامه الشارح لا لبس فيه، يسير على نهج استراتيجية ترجمة الغريب بالمألوف: البخاري/منافِس، لتقريب الغائب على متلقيه بالشاهد لديه: "ويصنعون لها مَنَافِسَ يصعد منها الدخان ولا يؤذي الزاوية ويسمونها **البخاري** واحدها **بخيري**". (ابن بطوطة، الجزء 2، 204).

(Zuahedá): "لم أسمع بها ولم أعثر عليها في القواميس التي وقفت عليها" (هامش 1، 433).

قال ابن بطوطة: "إن الفقيه الواعظ يريد السفر، ونريد له زوّادة، ثم خلع فرجية مرعز كانت عليه"، (الجزء 2، 224). واضح أن الزوادة هنا مِنْ زَوَّدَ بالطَّعامِ، أي أعطاه الزَّادُ، وهو طعام يُتخذ للسفر، والمِزْوَدُ ما يُجعل فيه الزاد. والعرب تلقب

[10] انظر: ابن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة**، تحقيق عبد الهادي التازي (الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 1997)، الجزء الثالث، الهامش 22، ص. 15؛ الجزء الأول، 404.

[11] رجب عبد الجواد إبراهيم، **المعجم العربي لأسماء الملابس** (القاهرة: دار الآفاق العربية،).

العجم برِقاب المزاوِد. (مختار الصحاح) "ورِقابُ المَزاوِدِ: لقَبٌ للعجمِ سُمُّوا به لطُولِ رِقَابِهِم كذا في حاشيةِ القرافيّ أَو لِضخامَتها كأَنها مَلأَى". (تاج العروس).

(Al-bogtaq) و(Aqruf): قال المترجم البرتغالي: "أجهل معناهما، لأني لم أعثر عليهما في القواميس" (هامش 1، 434).

قال ابن بطوطة: "وعلى رأسها البغطاق، وهو أقروف". (ابن بطوطة، الجزء 2، 225). ولو تمعَّن المترجم في النص لوجد أن الرحالة يترجم (يشرح ويفسِّر) معناه مباشرة بعد لفظ "أقروف" المازيغي، الذي قرّب به مفهوم "البغطاق" لبني جلدته، حيث قال، وقد كره مرّتين في رحلته، إحداهما شبهه فيها بـ"أقروف"، والثانية بـ"التاج الصغير": البغطاق، وهو أقروف مرصَّع بالجوهر وفي أعلاه ريش الطواويس. (ابن بطوطة، الجزء 2، 225)؛ "وعلى رأس الخاتون البغطاق وهو مثل التاج الصغير مكلَّل بالجواهر، وبأعلاها ريش الطواويس". (الجزء 2، 230).

إذن، فهو مثل التاج الصغير المكلل بالجواهر واللآلئ، ويعلوه ريش الطواويس، حسب الوصف الدقيق لابن بطوطة. و"البُخْطاق" كلمة فارسية معرَّبة، أصلها في الفارسية: بُغْتاق، أي التاج الصغير، أو غطاء الرأس.[12]

أما "أقروف" الذي شبَّه به "البغطاق"، أو على الأصح ترجمه به: "يَرْفَعْن أذيالها وعلى رأسها البغطاق، وهو أقروف مرصَّع بالجوهر وفي أعلاه ريش الطواويس". (ابن بطوطة، الجزء 2، 225).

فقد أصبح هو الآخر عرضة لترجمة الترجمة، أو لترجمة من الدرجة الثانية، لأنه يشبه "الكلا" أيضا، وعلى المتلقي أن يحدس بفطنته الفرق بين "الكلا" (الكلاه بالفارسية) و"البُغْطاق" التركييْن اللذين يشبهان معا هذا "الأقروف" المغربي: وعلى رأس كل واحدة من البنات الكلا وهو شبه الأقروف، وفي أعلاها دائرة ذهب مرصعة بالجوهر وريش الطواويس من فوقها (ابن بطوطة، الجزء 2، 230).

وأَقْروف، لفظ مازيغي الصيغة، يُقصد به حسب دوزي "ضرب من تيجان الرأس المستعملة في المغرب".[13] والأكيد أن ابن بطوطة يمتح من رصيده المحلي الطنجي، إذ ما يزال نساء شمال المغرب يتزيَّنَّ به في أعراسهن وحفلاتهنّ. وقد لاحظ التازي أن أقروف هو ليس أخْروق "كما حرّفها ترجمان معجم الملابس"،[14] ويقصد

[12] عبد الجواد إبراهيم، **المعجم**.

[13] ابن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة**، الجزء 2، 225، هامش 30 و31.

[14] ابن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة**، الجزء 2، 225، هامش 31.

المستشرق الهولندي رَينْهَارْت دُوزِي: "يُخيَّل إلي إنها ضربا من ضروب تيجان الرأس المستعملة في المغرب... ونوعا من التيجان الصغيرة... المعمولة من الذهب، المرصعة بالأحجار الكريمة التي يستعملها النساء أغطية لرؤوسهن وتحلِّيا بها، ولعلها نفس الزينات الرأسية التي تحمل في أقطار الشرق الأخرى اسم تاج".[15]

غير أنه بالعودة إلى مخطوطة گايانَگوس لرحلة ابن بطوطة، ثبت لديه أن اللفظة وردت مرّتين بالخاء: "أخروف":[16] "وعلى رأسها البغطاق وهو أخروف (كذا) مرصع بالجوهر وفي أعلاه ريش الطواويس"؛ "على رأس كل واحدة من البنات... الكلا... وهو شبه الأخروف (كذا) وفي أعلاه دائرة ذهب مرصعة بالجوهر وريش الطواويس من فوقها". (دوزي، 33).

ويبدو أن مصطلح "أَقْرُوف"، ورد في المصادر العربية بصيغةٍ غير "بربرية" – تختلف عما ذهب إليه التازي – وهي: "أُقْرُوف". في كتاب الخشني القروي: **قضاة قرطبة**: "فلما قدِم قرطبة ولاه الأمير (عبد الرحمن الثاني)... القضاء، فجلس للحكم في المسجد وعليه جبة صوف بيضاء وفي رأسِه أُقْرُوفٌ أبيض... فلما نظر الخصوم إليه احتقروه"[17] وتدل الكلمة عند ابن الأبار (162هـ) على "قلنسوة مصنوعة من نسيج فاخر". ولربما كان احتقار هذا الزي، دليلا على غرابته عليهم، ومؤشرا على تعريب اللفظ من المازيغية. وعلى أي فأقروف يميز الاعراس المغربية في شتى مناطق المغرب، فالشّدة المسفيوية أو أقروف كانت إلى عهد قريب ميزة عروس مدينة آسفي. وقد خلّد الرسام النمساوي/الألماني سْتيفان سيدْلاسك (Stephen Siedlask) "أقروف" في لوحة بها عروس يهودية من طنجة ابن بطوطة بالشّدّة الشمالية.

---

[15] رينهارت دوزي، **المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب**، ترجمة أكرم فاضل (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2012)، 33.

[16] مخطوطة گايانَگوس لرحلة ابن بطوطة، الجزء 2، 388؛ الجزء 3، 229.

[17] الخشني القروي، **قضاة قرطبة وعلماء إفريقية** (1994) (الأصل مأخوذ من النسخة الخطية الوحيدة المحفوظة بأُكسفورد، ص. 94).



(Cafejaq): "لم أستطع فهمه" (هامش 1، 441).

قال ابن بطوطة: "أمر أن توضع بصحراء قفجق". (الجزء 2، 231).

معلوم أن ابن بطوطة تحدث كثيرا عن دشت قبجاق أو القبجاق (kiptchaks) (القبيلة الذهبية)، وهي كونفدرالية تركية في الجزء الغربي من السهوب الأوراسية، بين القرنين العاشر والثالث عشر. ولا أظن أنها تطرح إشكالا لأن ابن بطوطة أولاها اهتماما كبيرا.

(Afrajo وArretan): "اسمان أجهلهما ولم أسمع بهما؛ ربما يكونان اسم مكان" (الهامش1، 450).

قال ابن بطوطة: "فيمشون بين يدي السلطان على أقدامهم إلى أن يصل إلى الوِطاق". (ابن بطوطة، الجزء 2، 238).

وكعادته يترجم ابن بطوطة المصطلح مباشرة، بعد ذلك إلى مازيغِيّي بني جلدته: "والوطاق...وهو أفراج".

والوطاق من اللفظ التركي: "وطاق"، ذي الأصل العربي: "وِثاق"، ويستعمل في المغرب بمعنى الخيمية.[18] وورد في كتاب **تاريخ عجائب الآثار**: "الوطاق في التركية أوتاق وأوتاغ، والأطاق في التركية اسم للخيمة الكبيرة المزخرفة تعد للعظماء، والوطاق في العربية: الخيمة والمعسكر المكون من خيام".[19] أما لفظ "أفراج" أو "أفراگ" أو

[18] ابن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة**، الجزء 2، 238، هامش 61.

[19] الجبرتي، **تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، الجزء 1 (بيروت: دار الكتاب العلمية، 1971)، 76، هامش 1.

"أفراق" (حسب قاعدة كل ما يكْـمكْـم يجمجم ويقمقم)، فيعني بالمازيغية السِّياج[20] يُتَّخذ من السدر ونحوه، ثم أطلق على السياج المحيط بالخيام التي تنصب لاستراحة الملك وحاشيته اثناء ترحاله. و"أفراگ" من المازيغية، وتعني حاجز ومتراس. وهو في المغرب نوع من الحاجز القماشي يحيط بمخيم من الخيام. وحسب الطبيب والجغرافي والرحالة الفرنسي ويزغيربر (ت. 1946 بالرباط): "يتم تجميع الخيام الصغيرة للحريم الإمبراطوري، وربط بعضها ببعض بواسطة ممرات. والكل محاط بأفراگ، وهو حصن قماشيٌّ دائري كبير، ارتفاعه من مترين إلى ثلاثة أمتار".[21]

والواقع أن أفراگ يعني مدينة متنقلة بكامل مرافقها وأجهزتها صنعت من شقاق الكتان الأبيض والملون، تحتوي على عدد من القباب والخيام وقاعات الاستقبال ومسجد ومدرسة. كلٌّ له مكانه ومأواه وقد زينت الطرق والأبواب والأركان والشرفات بأنواع الزينة. خصص ابن الحاج النُّميري في رحلته: **فيض العباب**،[22] فصلا لـ"أفراق": "ذِكرُ أَفْرَاق السعيد وأوصافه المعروفة عند القريب والبعيد" لوصف هذه المعلمة الحضارية التي شوهدت أثناء التحركات الملكية: "وأفراق السعيد كالبلد الواسع الأقطار، القائم الأسوار، البديع الاختطاط، الشريف الاستنباط، المحكم الارتباط. وهو في وضعه مستدير الساحة، بدري المساحة. قد صُنع من شقاق الكتان الموضونة، وفضلاته الفاضلة المصونة. وضوعفت طاقاته، وحذيت حذو القذّة بالقذّة مسافاته... وفي أفراق السعيد من الأخبية والبيوت ما يشابه الكواكب في جمالها وازحامها، ويشابه العقود في حسنها وانتظامها". (النميري، 228).

(Almalalia): "اسم غير معروف لدي". (هامش 1، 452).

قال ابن بطوطة: "فيسقون أبناء الملوك ويغنون أثناء ذلک بـالملالية". (ابن بطوطة، الجزء 2، 239).

ذكر التازي أنها تنسب إلى المُلاّ: اللقب الذي يطلق على السيد المرشد، ومن الناشرين من جعل أمامها كلمة: "الموالية"، أي الأغاني القصيرة.[23]

(Alfacifeçá): "ليس له اسم عربي، لذلک لم أتعرّف على معناه". (هامش 1، 464).

---

[20] ابن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة**، الجزء 2، 222، هامش 22.

[21] Frédéric Weisgerber, *Trois mois de campagne au Maroc*: *étude géographique de la région parcourue* (Paris: Ernest Leroux, 1904), 92.

[22] انظر: ابن الحاج النميري، **فيض العباب**، تحقيق ودراسة محمد بن شقرون (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990)، 228-232.

[23] ابن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة**، الجزء 2، 239، الهامش 66.

“Alfacifeçá não he nome Arábico; e por isso ignoro a sus significação.”

قال ابن بطوطة، وقد ذكر لفظ "فسيفساء" ثلاث مرات في رحلته: "فدخلوا بي إلى مشور كبير حيطانه بالفسيفساء قد نُقِشَ فيها صور المخلوقات من الحيوانات والجماد". (ابن بطوطة، الجزء 2، 250).

وفي سياق آخر من الرحلة، علَّق المترجم البرتغالي على اللفظة كالآتي:

"لا يبدو أن (Alfacifaçá) اسم عربي"، (هامش1، 470).

“Alfacifaçá não parece ser nome Arabe”, p 470.

وقد وردت لفظة فسيفساء في غير ما مناسبة في رحلة ابن بطوطة، كما أسلفت الذكر: "وزُيِّنَ هذا المسجد بفصوص الذهب المعروفة بـالفسيفساء تخالطها أنواع الأصبغة الغريبة الحُسْن". (ابن بطوطة، الجزء 2، 256)؛ "وهم يحتفلون في بناء هذه المانستارات ويعملونها بالرخام والفسيفساء وهي كثيرة بهذه المدينة". (ابن بطوطة، الجزء 2، 256).

وهذا المصطلح الحضاري: الفُسَيْفِسَاءُ، (المشتق من اللفظ اليوناني: Ψηφιδωτό)، يعني: القِطَعُ الصغارُ الملوَّنةُ من الرخام أَو الحصباءِ أَو الخَرَزِ أَو نحوها من المواد المتنوعة مثل الحجارة والمعادن والزجاج والأصداف، يُضَمُّ بعضُها إلى بعض فيكوَّن منها صورا ورسوما تزيِّن أَرضَ البيت أو جُدرانَه، وَتُؤَلِّفُ أَشْكالاً هَنْدَسِيَّةً جَمِيلَةً. انتشرت في المشرق والمغرب والأندلس للتعبير عن قيم دينية وحضارية وفنية بأسلوب فني مؤثر. ويجدر بنا أنْ نذكر أنَّ الفُسَيْفِسَاءُ نشأت أول ما نشأت في أورك، بلاد ما بين النهرين (العراق الحالية)، منذ حوالي ستة آلاف سنة.[24]

(Almadab): "لفظ مجهول لديّ". (هامش 1، 497)

“Almadab lie nome paw mim desconhecido”.

[24] حسن بدوي، "المنهجية الحديثة في دراسة وتوثيق الموزاييک"، ضمن **استخدام التقنيات الحديثة في الآثار** (الشارقة: المنظمة العربية للتربية والثقافة والفنون، إدارة برامج الثقافة والاتصال)، 95-99؛ هورست جانسون، **تاريخ الفن (العالم القديم)**، ترجمة عصام التل، الجزء الأول (عمان: شركة الكرمل للإعلان، 1995)، 383-386؛ زيدون المحيسن ومحمد الشياب، **علم الآثار والمتاحف الأردنية** (عمان: وزارة الثقافة، 2008)، 127-131؛ نزار الطرشان، **المدارس الأساسية للفسيفساء الأموية في بلاد الشام** (عمان: الجامعة الأردنية، 1989)، 3-10؛ ثروت عكاشة، **الفن الإغريقي** (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1982)، 561؛ عبير القاسم، **فن الفسيفساء الروماني (المناظر الطبيعة)** (الإسكندرية: ملتقى الفكر، 1999)، 12-302.

Carlo Bertelli, *Les mosaïques*, édition française sous la direction de Joëlle Fayt, traduite par Raoul de Merleymont (Paris: Bordas, 1993), 360 p; Henri Lavagne, *La Mosaïque*, coll. Que sais-je ?, no 2361 (Paris: P.U.F., 1987); François Artaud, *Histoire abrégée de la peinture en mosaïque* (Lyon: G. Rossary, 1835).

قال ابن بطوطة: "وأولاد الملوك بأيديهم المذابّ بين يديه، وعند باب الخرقة". (الجزء 3، 28).

والمَذَابُّ أو المِذبّات، حسب المعاجم العربية، جمع: مِذَبّة، والمِذَبَّةُ: منشَّة، أداة تُستخدم في طرد الذُّباب ونحوه.

(Attafel): "لفظ أجهل معناه. وإذا وجدَ في القواميس فهو ليسَ مناسبا لما هو وارد هنا". (هامش1، 511).

"Attafel he nome por mim ignorado, porque as significações, que eu sei, e se achão nos diccionarios não convém aqui".

قال ابن بطوطة: "يغسلون رءوسهم في الحمام باللبن عوضا **عن** الطَّفَل، ويكون عند كل صاحب حمام أوعية كبار مملوءة لبنًا، فإذا دخل الرجل الحمام أخذ منها في إناء صغير فغسل رأسه وهو يرطب الشعر ويصقله". (ابن بطوطة، الجزء 3، ص40).

وقد ورد لفظ "الطَّفَل" أربع مرات في رحلة ابن بطوطة، لكن ترجمته لا تسعف الأجنبي عن ثقافة ابن بطوطة، فـ"الطَّفَل" مرة مادة لغسل الرأس، ومرة أخرى مادة قابلة للاشتعال كالفحم: "وجميع أهل الصين والخطا إنما فحمهم تراب عندهم منعقد كـالطَّفَل عندنا ولونه لون الطَّفَل، تأتي الفيلة بالأحمال منه، فيقطعونه قطعًا على قدر قطع الفحم عندنا، ويشعلون النار فيه فيقد كالفحم، وهو أشد حرارة من نار الفحم، وإذا صار رمادًا عجنوه بالماء وييبسوه وطبخوا به ثانية، ولا يزالون يفعلون به كذلك إلى أن يتلاشى، ومن هذا التراب يصنعون أواني الفخار الصيني، ويضيفون إليه حجارة سواه كما ذكرناه". (ابن بطوطة، الجزء 4، 129-132).

ولا شك أنه تلك المادة الصّلصالية التي كانت أمهاتها في المغرب، يسمينها "الغاسول"، فيخلطنها بالورد، وغيره لترطيب الشعر وتنظيفه. وما تزال مستعملة في المغرب، بل هناك "شامبو" مشتق منها، مثلما يُصنع اليوم بالبيلون – أو ما يطلق عليه الترابة الحَلَبية – هو عبارة عن صخور ذات لون أحمر ورمادي يتكون من تربة غضارية غنية بالأملاح المعدنية، والفيتامينات، وأكسيد الحديد، والمغنيسيوم، والكالسيوم، كالغاسول المغربي المستعمل لتنظيف الشعر والجسم، والمستخرج من جبال الأطلس المغربية.

تلك بعض مستويات خيانة النص الرحلي، علما بأن قَدَر الترجمة هو انطواؤها على شيء من الخيانة، إذْ لا يمكن إنكار الحقيقة الثاوية في المثل الإيطالي الشهير: المترجم خائن (traditore), (tradutore)، غير أن ترجمة مورا بالإضافة إلى خياناتها المُشار إلى بعض نماذجها، هناك مشكلة تعترضُ المقبلين على الإفادة منها حتى من قِبل البرتغاليين أنفسهم. فهذا المؤرِّخ البرتغالي برونو رافائيل بيراس دي مُورَايِسْ إي سْيُوڤ،[25] صرَّح بأن: "هذه الترجمة التي هي بالفعل برتغالية، إلا أنها طافحة بعدة ألفاظ برتغالية عتيقة، ومتحذلقة بشكل مفرط، بحيث إنها في حد ذاتها، تتطلب ترجمة".

لذلك تراه يمتح من الترجمة الإسبانية للرحلة كما أنجزها كلٌّ من فيديريكو أَربوس وسيرافين فَنخول[26] اللذان أفادا من الترجمة الفرنسية الكلاسية لـدُوفْرِيمْرِي وسانغينيتي، والترجمة الإنجليزية لـجِيبْ، وكذا تحقيق كرم البستاني.

2. العتبة المقدماتية[27] للترجمة البرتغالية لتحفة ابن بطوطة

المخطوط الذي يشرفني عرضه في اجتماع الأكاديمية الملكية للعلوم يحتوي على قائمة واسعة وممتدة من أسفار الرحلة العربي الشهير أبو عبد الله، المعروف بابن بطوطة الذي ترجمتُه بتَفانٍ من اللغة العربية، ويبدو لي أنه يستحق الاهتمام المحمود للأكاديمية، والترحيب الطيب لحكمائها.

تمت هذه الرحلات في القرن الرابع عشر للميلاد؛ وقد كان هذا القرن مثمرًا جدًا للجغرافيين العرب الممتازين، مثل ابن الوردي، أبي الفداء، البكري، واستطاعت الإسطوغرافيا أن تميز لنا ابن بطوطة، من خلال رحلته الواسعة، الي استمرت زهاء ثلاثين سنة، وهي تنماز بأخباره وملاحظاته الدقيقة والحكيمة.

خرج من مسقط رأسه طنجة عام1325م، في عمرٍ لا يتجاوز 22 سنة. سافر إلى مصر وفسطين وسوريا، والجزيرة العربية، وآسيا الصغرى، وبلاد الروم، وبلاد فارس، والتيبت، ومالابار، وسيلان، وجزر المالديف، وجزيرة جاوة، وأبحر في البحر الهادئ، ليصل إلى الصين.

[25] Bruno Rafael Véras de Morais e Silva, "Périplo do Ouvir, Ver e Narrar: Retórica, alteridade e representação do *Outro* na *Rihla* de Ibn Battuta (1304-1377)", (Dissertação Mestrado em História, Universidade Federal da Bahia, FFCH, Salvador, 2015).

[26] Ibn Battuta, *A través del Islam*, *Ibn Battuta*, tr. Federico Arbós & Serafín Fanjul (Madrid: Édition Alianza, 1987), 845 p.

[27] Ibn Batuta, *Viagens extensas.*

وبعد عودته من الصين، ذهب إلى جاوة للمرة الثانية، زار كل من ومالابار وهرمز. وعلى ضفاف نهري دجلة والفرات، عاد إلى فلسطين ثم إلى مصر، ليعود إلى إفريقيا في عام 1349م. بعدها زار الأندلس، من جبل طار حتى غرناطة. لكن هذا الرحّالة المعي المقدام، لا يكلُّ ولا يَمَلُّ، لذلك اتَّخذ وجهة جديدة إلى بلاد السودان، وسط بلادٍ إفريقية كانت ما تزال غير معروفة كثيرا لدى الجغرافيين. فقام برحلته إلى سجلماسة، ومنها إلى تَغَازَى الشهيرة بمناجم الملح، ثم إلى إيولاتن، ليتوغل عبر تمبوكتو.

وفي ما يتعلق بأهمية هذه الرحلة، نقتبس رأي الألمعي جاك غْرابيرغ دي هيمصو في موجزه عن تاريخ المغرب الأقصى،[28] حيث يقول: "ولد أبو عبد الله بن بطوطة بطنجة في عام 703هـ/1303م، بجرءته وشجاعته عَبَر تخوم العالم الإسلامي. خرج وعمره 22 عامًا، ليقضي 30 سنة في التطواف بين إفريقيا وآسيا وأوروبا. مدَّد أسفاره إلى بلاد السودان وزنجبار والهند وجزر المالديف والسند والصين. كتابه **تحفة النظار** غير معروف في أوربا. وفيها أخبار مثيرة للاهتمام عن المغرب الأقصى. عثر السيِّد دي بومباي (Mr. de Bombay) على نسخة بطنجة".

وفي كتابه: **تاريخ الجغرافيا**،[29] ذكر مالطْ بْرانْ: "القرن الرابع عشر خصب بالفعل بالجغرافيين العرب الذين يمكن مقارنتهم بالمسعودي الإدريسي. وقد تعرَّفت أوروبا في الآونة الأخيرة على ابن بطوطة الطنجي الذي ترك وراءه طنجة مستلقية على المحيط الأطلسي سنة 1325م، مدة عشرين سنة ليسافر عبر مصر والجزيرة العربية وسوريا وبلاد الروم والتيبت وبلاد فارس والصين. وبعد عودته إلى إفريقيا زار الأندلس، بعدها عبَر الأطلس ليتوغل في تومبوكتو ومالي، وإلى تخوم بلاد السودان. ولم يكن ابن بطوطة من هؤلاء الرجال العلماء الذين بدافع الفضول الباطل يسلمون أنفسهم لحياة التشرد".

لقد منحَنا أخبارا عميقة تستحق التقدير من جميع الشعوب التي زارها وقضى بها بعض الوقت، كقاضٍ في دلهي، وفي جزر المالديف (ذيبة المهل)، لذلك سيكون من الأهمية بمكان تقديم أصل رحلة ابن بطوطة، التي للأسف لا يعرفون عنها في أوروبا سوى مقتطفات قليلة.

---

[28] Jacques Graberg de Hemso, *Précis de la littérature historique du Moghrib-el-Aksa* (Lyon: Imprimerie de Ballanche, 1820).

[29] Malte Brun, *Histoire de la Géographie* (Paris: 1831), liv. xvi.

وقد أصبح عمل الرحالة اللامع بالتشارك مع ابن جزي معروفا في أوروبا ببعض المقتطفات المستخرجة من نسخةٍ محفوظة في مكتبة غوثان فنشَر، يوهان غوتفريد لودفيك كوسيغارتن دراسة مع ترجمة جزئية بعنوان: **رحلات محمد بن بطوطة العربي الطنجي وتعليق أكاديمي.**[30] وفي سنة 1819 نشر يوهان هنريش غوتفريد أبّيتْسْ ترجمة جزئية ثانية تضمَّنها كتاب: **وصفُ مسار رحلة ابن بطوطة العربي في المُلَيْبَار.**[31]

في رحلة الجغرافي السيد كايِّي (Callié) إلى وسط إفريقيا أفاد من نسخة رحلة ابن بطوطة، التي نشر يوهان لودفيك بوركارت (Burchardt) مقتطفات منها، كما صدر ملخص لها بترجمة إنجليزية سنة 1829، تحت عنوان: رحلات ابن بطوطة،[32] وقد شاع يومها وجود نسخة من رحلات ابن بطوطة محفوظة بخزانة جامع الأزهر.

وقد عُرِفت نسخ منها ناقصة في أوربا وإفريقيا والمشرق، لكنها مهمة جدا للمعرفة التاريخية والجغرافية التي تخص القرن الرابع عشر، وفي هذا السياق تأتي ترجمة النسخة الكاملة التي بحوزتي، والتي سأقدِّم عنها بعض الإفادات.

وجدتُ نفسي في فاس حوالي عام 1797ـ1798م، في إحدى الرحلات التي قمت بها إلى هذه الحاضرة في خدمة جلالة الملك، ونظرا لأن رحلة ابن بطوطة نفيسة عند المغاربة، انتهزت الفرصة التي عُرضت عليّ؛ وقررت شراء النسخة التي تم نسخها على حد علمي بخط محمد بن محمد بن أحمد ابن جزي الكلبي الأندلسي معاصر ابن بطوطة وصديقه ومحرر رحلته، وكاتب ديباجتها.

وهذه النسخة من الجزء الأول للرحلة جيدة جدا، تُشعر وكأنها، بشكل عام، محفوظة جيدًا، باستثناء الورقتين الأولِيين الممزَّقتين والمخرومتين، لذلك اضطررتُ إلى حذف مقدمة الكتاب، وبدأتُ ترجمتي بخروج ابن بطوطة من طنجة عام 725هـ/1325م.

وهناك عيوب قليلة وطفيفة، ناشئة عن النّسخ، أو أسباب مماثلة، أنبِّه عليها في أماكنها من الترجمة. أما بالنسبة للخطة التي اتبعتها في ترجمتي، فيمكنني القول

---

[30] Johann Gottfried Ludwig Kosegarten, *De Mohamedde ebn Batuta Arabe Tingitano eiusque itineribus*, commentatio academica quam... publico eruditorum examini submittit, a. d. VII Martii MDCCCXVIII (Jena: Officina libraria croekeriana, 1818), 51 p.

[31] Ibn Batutah, *Descriptio Terrae Malabar*. Ex Arabico Ebn Batutae Itinerario edita, interpretatione et annotationibus instructa per Henricum Apetz (Jenae: Officina Croeckeriana, 1819), 24 p.

[32] Ibn Batuta, *The travels of Ibn Batuta*, translated by Samuel Lee (London: Oriental Translations Fund, 1829).

إنني عملت بجد ما أمكنني ذلك، وبدقة متناهية، وبتفانٍ وتضحية، ربما فوَّتت عليَّ الإخلاص لأناقة الأسلوب البرتغالي، فكنتُ أوظِّف في بعض الأحيان مصطلحات أو عبارات لا مكان لها في عمل برتغالي أصيل، ولكن أنّى لتعبير أن يعكس عبقرية وشخصية وأسلوب وملامح الكاتب ونصِّه العربي.

بخصوص أسماء الأعلام، وخاصة أسماء الأماكن أو البلدان أو المدن أو الممالك أو الأقاليم، فحتى في الدول الأوروبية الحديثة أجد تلك الأعلام مكتوبة بمثل هذا التنوع، ولكنه نادرا ما يسبب الارتباك والشك في الأعلام الجغرافية. ومراعاة لقواعد إملاء للنص العربي استطعت أن ألاحظ الاسم الشائع، وكلما كان الأمر ضروريا عملتُ على التوفيق بين أحدهما والآخر. أما الألفاظ التي لم أعثر عليها في المعاجم، بحكم أنها تنتمي لبلدان لم تكن العربية شائعة بها، فقد تركتها على حالها كما هي في النص، مبدِيًّا في الهامش عدم تعرُّفي على دلالتها.

وقد عملت كذلك على الاحتفاظ بالأعلام العربية، عندما لم أكن متأكدا تمامًا من تطابقها مع ما هو شائع لدى البرتغاليين. وأخيرا لم أدخر جهدًا في أن تكون الترجمة صادقة، تسمحُ باتباع السرد التاريخي في كل شيء، وغنية بالتفاصيل، التي سيحكم الكثيرون على أهميتها الضئيلة.

لن أقول شيئا عن الجدارة الجوهرية للعمل، فيما يتعلق بقيمته الجغرافية والتاريخية، لا لشيء إلا لأن الأمر فيها موكول لأهل التخصص من القراء العلماء. لكن، ما الذي يمكنني تناوله؟ بشكل عام، سأعمل على مقارنة الرحلة في بعض المواطن مع رحلات أخرى قديمة وحديثة. والحق يُقال، إني أعجبتُ بروح الملاحظة للكاتب المتجول، وانسجامه، وأحيانًا حكمه وانتقاده، وحكيه عن العادات والمعتقدات والتقاليد الدينية والمؤسسات العامة، والإنتاج الفلاحي، ووصفه للشعوب والبلدان التي سافر إليها، وقبل كل شيء تلك التي أطال المقام بها.

لذا يبدو من الملائم أن أقول للقارئ الذي سيبدي انتقادات أن يتلطف في ذلك، وهو يستحضر أهمية العمل وصعوبته والحماس والنوايا التي قررت أن أترجمه بها.

ملحق:
ذكر يوم المحمل بمصر

Memoria do dia da Almahmel no Cairo

O dia do gyro da Almahmel no Cairo he promulgado, e a maneira da sua ordem he a seguinte: montão a cavallo os quatro Cadys maiores, o thesoureiro mor do erário, e o aímotacé, dos quaes todos já fizemos menção; e com elles Os mais illustres doutores, e os principaes Chefes, e cortezàos. Dirigem-se todos á porta da cidadella, residencia d'EIRei Annasser, donde se lhes tira para fora a dita alcatifa sobre hum camelo, vindo adiante della o Amir designado para a viagem de Mecca naquelle anno, acompanhado da sua tropa, e dos açacaes montados nos seus camelos. Ajunta-se para isso diversidade de gente, assim homens, como mulheres, e gyrão depois todos os que mencionámos com ella nas duas cidades o Cairo e Mesre, dirigindo os alabardeiros a marcha diante delles, o que acontece no mez de Rajab, em cuja occasião se excitão as determinações de Deos Excelso, se commovein as praças, e as turbas, e introduz aquelle Senhor a deliberação para a peregrinação no coração daquelles seus servos, que lhe apraz, os quaes tratão de se preparar, e dispor para elía.

Tendo sido depois a minha viagem do Cairo para a nobre Mecca pelo caminho de Thebas, pernoitei na noite da minha sahida na cidadella, que edificou Assaheb-Tage-Addin, filho de Hana, em Dir-Attin, que he huma grande cidadella, a qual elle edificou desejoso de grande gloria, e de collocar nella os nobres vestigios, seguintes: hum bocado- da escudella do enviado de Deos, a tinta com que dava o collyrio nos olhos, e a sovela, com que cosia as solas dos çapatos; e também o Alcorão do principe dos crentes Aly, filho de Abu-Taleb, escrito com a sua letra.

Diz-se, que Assaheb comprara estes, vestígios por cem mil derham, e que edificára a dita cidadella, e nella collocára a comida para os peregrinos, e o jornal para os servidores dos ditos nobres vestígios. Sahi depois dali, passei por Mania-Alcaid; que he huma pequena povoarão junto da praia, do Nilo, donde segui depois para a cidade de Buxo, a qual he a mais abundante de linho no paiz do Egypto, donde se transporta para todas as povoações do mesmo, e para a Efriquia. Marchei depois desta para a cidade de Beba, depois para a cidade de Albahnaça, que he cidade grande, e com muitos jardins, e onde se fabricão

fazendas de la magnificas, na qual encontrei o seu Cady Xarfo-Addin, homem de alma generosa, e bemfazejo, e o Xeque Assaleh Abu Bacro, em cuja casa pousei, e me hospedou. Prosegui depois para a cidade de Mania-Bengassib, que he cidade de grande extensão, e dilatada largura, editicada junto das margens do Nilo, a qual tem a bem merecedora preferencia sobre o paiz do alto Egypto, onde estão os collegios, lugares de ajuntamentos, zauias, e mesquitas metropolitanas, a qual antigamente era pertencente a Gassibo, governador do Cairo.

البيبليوغرافيا

ابن بطوطة. **رحلة ابن بطوطة.** تحقيق عبد الهادي التازي. الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 1997.

إبراهيم، رجب عبد الجواد. **المعجم العربي لأسماء الملابس.** القاهرة: دار الآفاق العربية.

دوزي، رينهارت. **المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب.** ترجمة أكرم فاضل. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2012.

الخشني القروي. **قضاة قرطبة وعلماء إفريقية.** 1994.

الجبرتي. **تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار**. بيروت: دار الكتاب العلمية، 1971.

ابن الحاج النميري. **فيض العباب.** تحقيق ودراسة محمد بن شقرون. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990.

بدوي، حسن. "المنهجية الحديثة في دراسة وتوثيق الموزاييک". ضمن **استخدام التقنيات الحديثة في الآثار،** 95-99. الشارقة: المنظمة العربية للتربية والثقافة والفنون، إدارة برامج الثقافة والاتصال.

جانسون، هورست. **تاريخ الفن (العالم القديم)**. ترجمة عصام التل. عمان: شركة الكرمل للإعلان، 1995.

المحيسن، زيدون ومحمد الشياب. **علم الآثار والمتاحف الأردنية.** عمان: وزارة الثقافة، 2008.

الطرشان، نزار. **المدارس الأساسية للفسيفساء الأموية في بلاد الشام.** عمان: الجامعة الأردنية، 1989.

عكاشة، ثروت. **الفن الإغريقي.** القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1982.

القاسم، عبير. **فن الفسيفساء الروماني (المناظر الطبيعة).** الإسكندرية: ملتقى الفكر، 1999.

Artaud, François. *Histoire abrégée de la peinture en mosaïque*. Lyon: G. Rossary, 1835.

Bertelli, Carlo. *Les mosaïques*, édition française sous la direction de Joëlle Fayt, traduite par Raoul de Merleymont. Paris: Bordas, 1993.

Brun, Malte. *Histoire de la Géographie*. Paris: 1831.

Farah, Paulo (org.). *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*: *estudo de um relato de viagem Bagdali*. Rio de Janeiro, Alger, Caracas: Fundação Biblioteca Nacional, Bibliotèque Nationale d'Algérie, Biblioteca Nacional de Caracas, 2009.

Graberg de Hemso, Jacques. *Précis de la littérature historique du Moghrib-el-Aksa*. Lyon: Imprimerie de Ballanche, 1820.

Ibn Battuta. *A través del Islam*, *Ibn Battuta*. Tr. Federico Arbós & Serafín Fanjul. Madrid: Édition Alianza, 1987.

Ibn Battuta. *Rihla*: *Obra-prima das contemplações sobre as curiosidades das civilizações e as maravilhas das peregrinações*. intr., trad. e notas de Paulo Daniel Elias Farah. São Paulo: Edições BibliASPA, 2010.

Ibn Batuta. *The travels of Ibn Batuta*, translated by Samuel Lee. London: Oriental Translations Fund, 1829.

Ibn Batuta. *Viagens extensas e dilatadas do célebre árabe Abu-Abdallah*, *mais conhecido pelo nome de Ben-Batuta*, traduzidas José de Santo Antonio Moura. Lisboa: Typographia da Academia, 1840.

Ibn Batutah. *Descriptio Terrae Malabar*. Ex Arabico Ebn Batutae Itinerario edita, interpretatione et annotationibus instructa per Henricum Apetz. Jenae: Officina Croeckeriana, 1819.

Kosegarten, Johann Gottfried Ludwig. *De Mohamedde ebn Batuta Arabe Tingitano eiusque itineribus*, commentatio academica quam... publico eruditorum examini submittit, a. d. VII Martii MDCCCXVIII. Jena: Officina libraria croekeriana, 1818.

Lavagne, Henri. *La Mosaïque*. Coll. Que sais-je ?, no 2361. Paris: P.U.F., 1987.

Macedo, José Rivair. "A viagem ao Mali na Rihla de Ibn Battuta". In *Viajando pela África com Ibn Battuta*: Subsídios de Pesquisa. Porto Alegre: Vidráguas, 2010.

Morais e Silva, Bruno Rafael Véras de. "Périplo do Ouvir, Ver e Narrar: Retórica, alteridade e representação do *Outro* na *Rihla* de Ibn Battuta (1304-1377)". Dissertação Mestrado em História, Universidade Federal da Bahia, FFCH, Salvador, 2015.

Peterson, Andrew. *Tekke*. London & New York: Routledge, 1996.

Weisgerber, Frédéric. *Trois mois de campagne au Maroc*: *étude géographique de la région parcourue*. Paris: Ernest Leroux, 1904.

مجلة المناهل، العدد 104: 227-232

من منشورات مكتب تنسيق التعريب الحديثة (2021): المعجم الموحد لمصطلحات (التقييم) التربوي (انجليزي/فرنسي/ عربي)

عباس الصوري
أستاذ باحث متخصص في الدراسات المعجمية

كل هيئة علمية متخصصة يتطلب العمل بها تحديد أدوات العلم المعتمدة في مختلف مجالاتها. ومن أهمها: المعجمات التي تعد مفاتيح ذلك العلم بذاته، وذلك لمزيد من الضبط والتدقيق في مفرداته وكلياته... هو ما جعل المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم أن يكون ذلك ضمن أهدافها؛ وهي هنا: مكتب تنسيق التعريب بالرباط، الذي جعل ضمن صلاحيته:

- إيجاد المصطلح العربي العلمي... ومحاولة تنميطه واعداده للمراجعة والتنسيق على مستوى الجهات المنتجة للمصطلح العلمي، على اعتبار أن عملية توحيده تخدم وحدة الأمة العربية؛ فالمجامع اللغوية العربية متعددة، وكذلك ما تقوم به من جهود، وحتى لا تضيع هذه الجهود ويستفيد منها البحث العلمي، فإن مؤتمرات التعريب التي يعقدها مكتب تنسيق التعريب تهدف إلى العمل على التقاء العلماء المتخصصين للتحقق من الجهود المبذولة في قوائم المصطلحات المعروضة للبحث والتوحيد؛ ويعد معجم (مصطلحات التقييم التربوي) ضمن منجزات المكتب المنشورة سنة 2021 ضمن سلسلة المعاجم الموحدة.

والواقع أن المعجم في حد ذاته لم يخرج عن المنهجية المتبعة في عمليات التنسيق من قبل المكتب، وذلك باعتماد اللغتين: الانجليزية كمنطلق ثم الفرنسية كرديف. ومن خلالهما – لا سيما المصطلح الإنجليزي – يتم اقتراح المصطلح الملائم. فالمصطلح العربي يفد في المرتبة الثالثة، مما يوحي، وكأن العملية في عمقها مجرد ترجمة للمصطلح الإنجليزي.

وبهذا المسلك المنهجي لا يغادر معجم (التقييم) التربوي السكة المتبعة في المعاجم السابقة. فالمصطلح الإنجليزي هو المنطلق لإيجاد المصطلح العربي. فكلمة (التعريب) هنا يكتنفها نوع من الإبهام في مدلولها المحدد:

• أهو وضع المصطلح العربي أساساً في مقابل المصطلح الأجنبي، أم أن العملية في جوهرها يقصد بها إيجاد قوائم مصطلحية في مقابل المصطلحات الإنجليزية لإنتاج نصوص معربة لخدمة تعريب التعليم والادارة كذلك. لأن ذلك يعد من شروط سبل النهضة العلمية المطلوبة في العصر الحديث!

والمرجع في ذلك – طبعاً – أي لغة العلم، أنها ليست لغة واحدة بعينها، نضطر للعودة إليها لتعلمها وتعليمها للجيل الصاعد! ولتجاوز هذه الحيرة بين اللغات العلمية المختلفة قررت مجامع اللغة في البلاد العربية التركيز على الانجليزية أساساً ثم الفرنسية كرديف، وعلى درب المجامع المختلفة سار مكتب تنسيق التعريب؛ فجاءت جهوده لتنهل أساساً من اللغة الإنجليزية، وكأن الأمر يتعلق بمجرد ترجمة.

معجم (التقييم) التربوي إذاً يشوبه نوع من التناظر بين اللغات الثلاث، يسير على درب المعاجم السابقة، على اعتبار أن المطلوب هو إيجاد "المقابل" العربي للمصطلح الأجنبي، بمعنى اننا عندما يتحقق النص المعرب الخاص بكل مصطلح، نعتبر أن المهمة تحققت.

والواقع أن المطلوب هو أن يستمر البحث داخل النص العربي ذاته وهو المطلوب. أما النص اللغوي الأجنبي فهو ثابت ولا سلطان لنا عليه.

ومعجم التقييم التربوي الذي أصدره مكتب تنسيق التعريب ضمن منشوراته لهذه السنة (2021) يسير على النهج المتبع في سائر معجماته – كما قلنا –، أي ينطلق من المصطلح الإنجليزي عبر الفرنسي ليصل إلى المصطلح العربي المطلوب.

صادق عليه مؤتمر التعريب الثاني عشر بالخرطوم (2013) وهو من إعداد الأساتذة المتخصصين في مناهج علوم التربية بجامعة محمد الخامس بالرباط. وهم الاساتذة: فاطمة الخلوفي؛ علال بن العزمية؛ ومصطفى القباج.

يصدر هؤلاء الباحثون في عملهم مما تجمع لديهم من تجارب وخبرات في تكوين أساتذة التعليم الثانوي من خلال تخصصاتهم المتكاملة في علوم التربية. ولقد انبنت المنهجية التي اعتمدها الباحثون في الخطوات التالية:

1. جرد شامل للمصطلحات الخاصة بالتقييم التربوي من خلال المعجمات المختلفة باللغات الانجليزية والفرنسية وكذلك العربية.

2. الانطلاق من المتن الانجليزي عبر المصطلح الفرنسي للوصول إلى اقتراح المصطلح العربي. فإذا أعوزهم اللفظ المناسب قاموا بإعداد المصطلح المطلوب عن طريق اجتهادهم وما تراكم لديهم من تجارب للبحث عن المصطلح المناسب.

3. بعد ذلک عمد فريق البحث إلى صياغة تعريفات مركزة للمصطلحات اعتمادا على المصادر والمراجع المتوفرة في هذا المجال.[1]

أما اعتمادهم مصطلح (التقييم) بدل التقويم المتعارف عليه فذلک يرجع إلى المعنى البيداغوجي الذي يرتضيه فريق البحث حيث ينطلق هذا البحث من مدلول اصطلاحي ليتمحور حول إجراءات تهدف إلى "الحصول على معلومات أو بيانات أو حقائق. تهم محصول التلاميذ، لإصدار حكم موضوعي عليها بغرض التوصل إلى تقديرات كمية ومؤشرات كيفية تسعف في اتخاذ قرار أفضل و الذي من شأنه أن يحسن أو يطور أداء التلاميذ وتحديد مستوى تقدمهم وفق معايير مضبوطة ".[2] إنهم يرون "أن صيغة التقييم على غير قياس بدل التقويم لاستبعاد أي منحى معياري في الحكم على محصلات التلاميذ ونجاعة العملية التعليمية."

ذلک أن المعنى المصطلحي للتقييم – يقول الباحثون – لا يتعلق بأي تدخل لتصحيح الهفوات، وانما التشخيص بعد التوصيف الدقيق والموضوعي (الايجابيات والسلبيات في واجبات التلميذ وأداء المعلم).[3]

ولمزيد من الضبط لمفهوم التقييم عند لجنة التأليف أنهم يرون أن العملية في حد ذاتها "مصممة ومرتبة للحصول على معلومات أو بيانات أو حقائق عن – مكتسبات – التلاميذ، لإصدار حكم موضوعي عليها بغرض التوصل إلى تقديرات كمية ومؤشرات كيفية تسعف في اتخاذ القرار الأفضل."[4]

[1] **المعجم الموحد لمصطلحات التقييم التربوي (انجليزي/فرنسي/عربي)**، سلسلة المعاجم الموحدة (الرباط: منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب تنسيق التعريب، 2021)، 4 [المقدمة].

[2] **المعجم الموحد**، 5 [المقدمة].

[3] **المعجم الموحد**، 5 [المقدمة].

[4] **المعجم الموحد**، 5 [المقدمة].

ويرى أ. الدريج في دليله التربوي أن "التقويم [...] مكون أساسي من مكونات المنهاج الدراسي والعملية التعليمية برمتها، ويقسم أشكاله في ثلاثة أنواع: التقويم التشخيصي؛ التقويم التكويني؛ والتقويم الاجمالي أو النهائي."[5]

وبنسبة للمصطلح الواجب التمسک به يرى "أن كلمة تقييم تتضمن في أصلها كلمة قيمة، كما تنبع كل من (Evaluation) و (Valorisation) من الكلمة اللاتينية (Valor) أي قيمة. ويختم أنه "قد يكون من الأفضل إستعمال كلمة تقييم بالياء عند الحديث عن تقويم الإجمالي/النهائي. أما عند الحديث عن التقويم التكويني فيستحسن استعمال كلمة – تقويم – (بالواو)."[6]

والواقع أننا لا نختلف معهم في المفاهيم البيداغوجية التي اعطوها لمصطلحاتهم، فالعبرة بالنسبة للباحث الذي ينقب فيما وراء التوصيف للمصطلح، يتجلى في النتائج التي يتوصل إليها من خلال بحثه.

فالمصطلح المعجمي يجب أن ينطلق من المصطلح الإنجليزي وعندما يعثر على مطلبه أي المقابل العربي، فالمطلوب أن يعود للمصطلح الإنجليزي لإيجاد الشرح، والمقابل الفرنسي، عند الاقتضاء. وهذه أمثلة نقتطفها من محتوى المعجم:

[في ص. 117]

- اختبار: F.Test (Test F)

اختبار تكافؤ تباينين، وهو إختبار يصلح لإختبار الفرضية الصفرية.

- تردد: (Frequency/Fréquence)

إحصاء عدد المرات التي تظهر فيها خاصية معينة بعد التقييم.

- توزيع التكرار: (Frequency distribution/Distribution de fréquence)

(هنا حل مصطلح "توزيع" بدل "تردد")؟

هو مجموع من القيم العددية لصفات تم احصاؤها وقد تساعد جداول توزيع التكرارات على إظهار كيفية استعمال سلم التنقيط أثناء تصحيح الاختبارات،

[5] محمد الدريج، **الدليل التربوي**، 9.

[6] الدريج، **الدليل التربوي**، 10.

بالوقوف مثلاً على الدرجات التي أهملت ولن ترد نقطها أو قل استعمالها من طرف الأستاذ المصحح.

في مقابل مصطلح (Fréquence) نجد مصطلحين: - تردد/تكرار.

[ص. 164]:

شبكية (Trellis) Lattrice

طريقة لتصنيف العينات ولتفريع المفاهيم

[ص. 171]:

- محو الأمية، قرائية (Alphabétisation) Literacy

قدرة الإنسان على القراءة والكتابة كما هو متوقع من المجموعة التي ينتمي إليها داخل ثقافة مجتمعه

- أدبيات: (Littérature) Litterature

هي الكتابة المطبوعة من مسرحيات ونثر وشعر والتي تعتبر ذات جودة عالية من قبل النقاد.

وعلى هذا المنوال يسير المعجم متتبعاً للمصطلحات الإنجليزية التي تحيل إلى التقويم عموما وإلى التقييم التربوي للمفردات التربوية والبيداغوجية على الخصوص.

يتضمن المعجم حوالي 1739 مصطلحاً بما يقابلها من نفس العدد باللغة الفرنسية. أما المقابلات العربية فإن اللجنة عملت جاهدة لمزيد من الضبط لإيضاح ما تقدمه من مقترحات مصطلحية باللغة العربية على أساس أن السكة السالكة للعلم تتأتى عن طريق تعريبه. "ولا بد من أن ندخل في مجال تعريب العلم لنحصل على مصطلحاته" كما يرى مجمع اللغة العربية بالقاهرة.[7] وعلى هذا الأساس يجد معجم "التقييم التربوي" مكانته في إغناء البحث التربوي وتجويد العملية التعليمية.

[7] مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة 34 (1999).

البيبليوغرافيا

الدريج، محمد. الدليل التربوي.

مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة 34 (1999).

المعجم الموحد لمصطلحات التقييم التربوي (انجليزي/فرنسي/عربي)، سلسلة المعاجم الموحدة. الرباط: منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب تنسيق التعريب، 2021.

ثانيـــا:
مقالات ونصوص متنوعة

مجلة المناهل، العدد 104: 235-252

اللغة والتحيز: رؤية معرفية

رشيد الاركو
باحث بكلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة محمد الأول وجدة، المغرب

مقدمة

كثرت الفلسفاتُ التي اشتغلت على موضوعة اللغة، وتضاربت الآراءُ في ماهيتها وتعددت المقارباتُ وزوايا النظر إليها؛ فمنها من جعل وظيفة اللغة الأساس هي التواصل في ما بين أفراد المجتمع، ومنها من وسّع دائرتها حيث جعلها تمثل رؤيةً للعالم، فاعتبر أنَّ لكل مجتمع لغته ومن ثَمَّ رؤيته الخاصة للعالم، ومنها من جعل اللغة تحدد فكر متحدثيها وتؤطره، ومنها من ربط اللغة بالحضارة وجعلها متأثرة بالوضع الحضاري للمجتمع، فتزدهر بازدهاره، وتتدهور بتدهوره. ومنها من عدّ اللغة كلَّها مجازًا، وحدَّدَ جوهرها في الصور البلاغية، وجعل من المجاز والاستعارات قاعدة. ومنها من عدّ اللغة كلها حقيقة، ونفى عنها المجاز كلِّية أو جعله في أحسن الأحوال استثناءً.

ولعل المتتبعَ لما يُكتب في هذا المجال ليتضح له بالملموس أنَّ هناك نقطةَ التقاءٍ بين كلِّ هذه التيارات، يجمعون عليها، وهي: مركزية اللغة في المعرفة البشرية، باعتبارها وسيلة إدراك، وصورة إدراك[1] في الوقت نفسه، ويتضح له كذلك، أن الاهتمام باللغة شكل أكثر المنعطفات أهمية في تاريخ الفكر عامة والفلسفي خاصة.

ومن المعلوم أنَّ دراسة اللغةِ مغامرةٌ، تقتضي من الباحث التسلح برؤية منهجية واضحة، تسهِّل عليه تجاوز التحديات والصعاب، واختراق المتاهات. وتساعده على فهم ظاهر اللغة وعباريتها وإخراج الدلالات الكامنة في المفاهيم والمصطلحات وإشاراتها وتتبعها، بغية الوصول إلى الهدف المنشود.

وإذا كانت دراسة اللغة في عموميتها مغامرة فدراسة اللغة باعتبارها متحيزةً مغامرة مزدوجة، تُلزم الباحث توسيع رؤيته، وتكثيف مقاربات اشتغاله، لأَنَّه مقبلٌ على حقلٍ ملغوم بالتناقضات.

---

[1] عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود** (القاهرة: دارالشروق، 2002).

وليس من قبيل المصادفة تخصيصنا حيزا للمصطلحات، لأنَّ دراستها في نظرنا من أوجب الواجبات وأسبقها وآكدها على كل باحث في أيِّ فن من فنون التراث.[2] وتحديد المفاهيم والمصطلحات مسألة ضرورية لضبط وتنظيم العملية الفكرية والتحليلية التفسيرية، وتأطير ممارسات الفكر الاجتماعي في سياق منهجي بعيدًا عن الفوضى والشتات الذهني.[3]

ولعل الدارسة المنهجية للمصطلحات كما أصّل لها الشاهد البوشيخي لا ترضى بغير دراسة مصطلحات المؤلَّف قبل المؤلِّف، والمؤلِّف قبل العصر، والعصر قبل التاريخ، وهكذا...[4] ومعلوم أن كلمة "مصطلح" مشتقةٌ من الفعل "اصطلح" الذي من دلالاته:

- زوال الخلاف بين القوم/التصالح.
- التعارف على شيء ما/الاتفاق عليه.
- التواطؤ عليه/المواضعة.

وترتبط هذه الدلالات بخصيصة لصيقة بالمصطلح وهي خصيصة الاتفاق، غير أن بعض الباحثين قللوا من شأن الاتفاق ولم يعدّوه شرطًا في تكوين المصطلح، واستندوا في ذلك إلى الواقع الفعلي للمصطلحات؛ إذ لا يشترط أن يكون المصطلح ناشئا عن اجتماع طائفة من العلماء واتفاقهم على دلالة لفظة على معنى معين، بل من الراجح أن المصطلح ينشأ على يد عالم من العلماء، ثم يأخذ طريقه إلى الشيوع، فإما أن يَستقر ويثبت ويشيع، وإما أن يُترك ويُستعاض عن غيره.[5] ومسألة الاتفاق في تكوين المصطلح مسألة ملحة وضرورية لفهم نشأة المصطلحات؛ وبالتالي نشأة التحيزات.

دواعي البحث

تعود دواعي بحثنا إلى الاشتغال بماهية اللغة ومصطلحاتها عامة، وبإشكالية التحيز خاصة، وقد انطلقنا من مسلمتين:[6]

الأولى، أنّ اللغة مجاز وحقيقة مكملان لبعضهما البعض. وأنّهما معا يساهمان في تشكيل رؤية أهل اللغة للكون، وفي إنشاء تحيزاتهم.

[2] الشاهد البوشيخي، **مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين للجاحظ** (الكويت، دار القلم للنشر والتوزيع، 1995)، 13.

[3] عبد الوهاب المسيري، **في الخطاب والمصطلح الصهيوني: دراسة نظرية وتطبيقية** (القاهرة: دار الشروق، 2003)، 23.

[4] البوشيخي، **مصطلحات نقدية**، 14.

[5] سعاد كوريم، "الدراسة المفهومية: مقاربة تصورية منهجية"، **مجلة إسلامية المعرفة** 60 (ربيع 2010): 46.

[6] استفدت كثيرا منهجيا من أطروحة دكتوراه علي صديقي المعنونة بـ "**إشكالية التحيز في النقد الأدبي العربي المعاصر**"، (جامعة محمد الأول، 2010). ومن كتابه **التحيز العربي للنقد الغربي**، كتاب المجلة العربية 171 (السعودية: المجلة العربية، 1432هـ).

الثانية، أن المصطلحات والمناهج متحيزة سواء الغربية أو العربية.

وقد مكننا ذلك من الوقوف على حقيقتين:

الأولى، هي أن اللغة هوية تبصم أهلها، وتجعلهم ينظرون للكون من خلالها، ويعبرون عنه عبر تعابيرها وألفاظها ومصطلحاتها. بالإضافة إلى أن استيرادَ المصطلحات والمناهج – من التراث أو من الغرب –، وتوظيفَها بأيِّ شكل دون مساءلة أونقد للجذور المعرفية والخلفيات الفلسفية واللاهوتية، والمرجعيات الثقافية واللغوية لها يؤديان في الغالب إلى بحوثٍ متحيزةٍ غير واعية بتحيزاتها.

والثانية، هي أن الخروج من إشكالية التحيز لن يتم إلا بالكشف عن هذه الجذور والخلفيات والمرجعيات، والوعي بتحيزاتنا وبتحيزات الآخر. فهذا في نظرنا هو الكفيل بالتخلص من سلطة المصطلحات والمناهج وتحيزاتها الكامنة، ويجعلها في خدمة البحث الإنساني واستمراريته التاريخية، وتراكمه المعرفي.

وقد حاولنا تحديد ماهية اللغة، وتقريب طرفيها (المجاز والحقيقة) باستحضار الأبعاد والخلفيات التي تشكل لغة ما معرفيا، ثم الكشف عن تحيزات المصطلح.

أهمية البحث

يستمد البحث أهميته من راهنية التفكير في اللغة باعتبارها منعطفًا مهمًّا في تاريخ الفكر البشري عامة والفلسفي خاصة، ثُمَّ ما يترتب عن ذلك من فوضى المصطلحات، وإشكالية التحيز وواقعية الإشكاليات التي تناولتها الدراسات اللغوية المعاصرة، بما أنّها إشكاليات حضارية ولغوية وأخلاقية وحقوقية، مرتبطة في جوهرها بالفرد والمجتمع في واقعهما المـُعاش. من هنا يكون رهان البحث تحري العمق في مقاربة هذه الإشكاليات، من خلال تناولها نقديا ضمن السجالات والجدالات التي تطرحها، بما قد يفيد في فهم واقع الخطاب المستعمل في سك المصطلحات وتبني بعض المناهج دون أخرى.

أسئلة البحث وفرضياته

تتناول هذه الدراسة موضوعا جديدا بعض الشيء، وهو علاقة اللغة (مجازا أو حقيقية) برؤية الإنسان للكون وتصوره له، بالإضافة إلى علاقة اللغة بإشكالية التحيز. وقد استندنا في ذلك بالأسئلة الآتية: هل اللغة محايدة أم متحيزة؟ وما علاقة اللغة بالإنسان ورؤيته لنفسه وللآخر وللكون؟ وما الشروط العامة لحدوث اللغات؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة انطلقنا من الفرضيات الآتية: اللغة ليست حيادية، بل تحمل مضامين ومفاهيم وسلوكات؛ كمون المجاز في أغلب المصطلحات؛ تغيب المجاز وتحييده مقصود؛ أكثر كلام الإنسان مجاز؛ عملية تحديد المفاهيم وضبط المصطلحات تقع في صميم الهوية؛ لكل حضارة وثقافة ولغة ومجتمع تحيزاتها؛ تكمن في المصطلحات رؤيةٌ للعالِم؛ المصطلح سمة عن الحضارة التي أنتجته؛ المصطلحات مقولات تصنيفية متحيزة؛ فهم التحيز أولى الحلول لتجاوزه، وهو راجع إلى فهم قيم المتحيز وثقافته وخلفياته ومرجعياته؛ والتحيز يكون كامن بقوة في كلِّ ما له علاقة بالهوية، والعقائد، والعادات والتقاليد، والعلاقات الإنسانية.

منهج البحث

تفرض طبيعة الموضوع اعتماد مناهج عدة لمقاربة هذا الموضوع؛ ومن بين المناهج المعتمدة: التحليلي والمقارن، دون إغفال باقي المناهج (الوصفي، والتاريخي...) طبقا لما تمليه المسائل المبحوثة، وذلك إيمانا منا بتكامل المناهج فيما بينها.

وقد اعتمدنا التحليلي لأنّه يسمح لنا بتحليل التصورات التي خاضت في تحديد ماهية اللغة، وبتحليل تصور إشكالية التحيز في التقليد العربي والغربي والمداخل النظرية إليه، وتحليل القضايا التي يطرحها التفكير في هاتين الإشكاليتين، وكذا فهم التصورات النقدية التي أفرزتهما المواقف تجاههما.

أما المنهج المقارن فيتيح إمكانيات تسليط الضوء على انعكاس بعض تلك التصورات موضوع المقارنة؛ في علاقتها بالجانب القيمي الأخلاقي، واللغوي والحضاري والثقافي والحقوقي.

مفاهيم البحث

التحيز: مفهوم صاغه المفكر عبد الوهاب المسيري، وعقد ندوتين في إشكاليته. والمقصود منه: التواجد في حيز (حضاري، أو ثقافي، أو ديني، أو لغوي، أو فلسفي.) يجعلك تتبنى رؤية ما، دون الرؤى الأخرى، ويحكم عليك أن تنظر (للحضارات والثقافات، والديانات، واللغات، والفلسفات...) الأخرى من موقع تلك الرؤية. ويقصد به أيضا في المجال المعرفي: أنّ المنـاهج العلميـة المستعملة من قبل العلماء والباحثين ليست محايدة، بل إنِّها تعبر عن مجموعة من القيم التي تحدد الرؤية ومسار البحث وتقرر مسبقا كثيرا من النتائج.

الرؤية للعالم: يعدُّ مفهوم الرؤية إلى العالم مفهومًا مستحدثًا في الفكر الإسلامي، تعبّر عنه مفاهيم أخرى في العلوم الإنسانية وبالأخص في الفلسفة، مثل: الرؤية الكونية، رؤية العالم، النظرة إلى العالم، صورة العالم، فرضيات العالم، النظرة الخارجية إلى العالم، التخطيط التصوري، الرؤية إلى الوجود[7] ولعل مفهوم رؤية العالم هو الأسبق في الظهور في الفكر الفلسفي الغربي، إذ يرجعه بعضهم إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (Emmanuel Kant) في حين يرى آخرون الفيلسوف الألماني فيلهيلم ديلثاي (Wilhelm Dilthey) أول من استعمل المصطلح في كتابه **مدخل لدراسة العلوم الإنسانية: حول الأساس الذي يمكن أن تقيم عليه دراسة المجتمع والتاريخ** وخصَّه في مرحلة تاليةٍ بمؤلف مهمٍّ هو **نظرية النظرات إلى العالم حول فلسفة الفلسفة** وشاع المصطلح أكثر في الفلسفة المعاصرة في مؤلفات ڤون همبولت (Von Humboldt) ومارتن هايدجر (Martin Heidegger) وكارل مانهايم (Karl Mannheim) وجورج لوكاتش(Georg Lukács) وماكس فيبر (Max Weber) ولودفيغ فيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) وغيرهم. ولم يستقر هذا المفهوم في الفكر الفلسفي، بل انتقل إلى الأدب، ومن ثم إلى باقي العلوم الإنسانية والاجتماعية، بل حتى الطبيعية، فهو بتعبير فتحي ملكاوي مفهوم مهاجر انتقل من موطنه الأصلي في الفلسفة، وتوطَّن في عدد واسع من المجالات المعرفية، وبخاصةٍ في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. وهو يدل على مفهوم أساسٍ يشير إلى طريقة الإحساس وفهم العالم بأكمله؛ وبالتالي يمثل الإطار الذي يقوم من خلاله كل فرد برؤيةٍ تُفسر العالم المحيط والتفاعل معه ومع مكوناته، وإنتاج مواقف تجاهها.[8]

الدراسات السابقة

الدراسات التي عنيت بإشكالية التحيز وباللغة والمصطلح والرؤية إلى الكون نجد:

عبد الوهاب المسيري

إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد: ندوة أعطت الانطلاقة لتأسيس فقه التحيز في جميع المجالات المعرفية، وإظهار التحيز في المنهج والمصطلح باعتباره مسألة اجتهادية تتوسع بحسب الموقع والمرحلة والرؤية الفكرية.

[7] سمير أبو زيد، **العلم والنظرة العربية إلى العالم: التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).

[8] فتحي حسن ملكاوي وآخرون، **اسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر** (الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2014).

اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود: دراسةٌ تناولَ فيها علاقة اللغة والمجاز برؤية الإنسان للكون وتصوره لعلاقة الخالق بالمخلوق، رابطا بين عدة مجالات، وذهب إلى أن ثمة نموذجًا معرفيًا كامنًا وراء كل قول أو ظاهرة إنسانية.

سعيد شبار

المصطلح خيار لغوي وسمة حضارية: درس المصطلح، وتأثيرات البيئة فيه، ووصف الانتماء الحضاري له على أنّه الأصل في منشأه، وأن الاستعارة والترجمة وغيرها من الآليات لا يمكنها أنّ تؤدي إلى تصفية المصطلح من خلفيته الحضارية.

محمد عمارة

حرب المصطلحات: درس المصطلح باعتباره ساحة من ساحات الحروب بين نماذج حضارية مختلفة، وأنَّ الأصل في المصطلح ليس التبيئة والتركيب أو البحث عن الصيغ التوافقية، بل هو نتاج حضاري واجب فيه الانتماء والنشوء في بيئته ليسهل التعامل به ويُقبل استعماله.

علي صديق

إشكالية التحيز في النقد الأدبي العربي المعاصر: عالج إشكالية التحيز في النقد العربي المعاصر، وبيّن ما يتمتع به مفهوم التحيز من إمكانيات معرفية مهمّة.

علي أحمد الديري

مجازات بها نرى: كيف نفكر باللغة: انطلق من فرضية أساسٍ تقول إنَّ تفكيرنا في المجردات ليس مجردا بل هو تفكير مجسد، ممّا يعني أن تفكيرنا المجرد هو تفكير مجازي. وأننا لا يمكن أن نفكر إلا على نحو مجازي لأن المجازات تشكل الأطر التي من خلالها نتلقى الأشياء ونفهمها، ونحن عبر التفكير المجازي نتخيل ونتوقع ونستنتج ونقرر ونفهم ونقنع ونقتنع ونحاجج. ويذهب إلى أن التفكير بالمجازات يضم عائلة القياس أو المجازات، وهي تشمل التشبيه والاستعارة والتمثيل والرمز والحكاية والأسطورة؛ وبالتالي فإنَّ تفكير الإنسان لا يمكن أن يخرج عن هذه العائلة؛ أي أنه يفكر بواسطة المجازات وهذا يجعل تفكيرنا يتسم بالنسبية لأنَّ المجاز هو رؤية شيء من خلال شيء آخر.

أحمد صبرة

المجاز رؤية للعالم: يرى أنَّ المجاز جزء من منظومة أكثر اتساعا هي اللغة، وإنتاج المجاز عملية معقدة في الإنسان ومرتبطة بعملية الإدراك، ويعدّ أن اللغة تمثل

الإدراك الإنساني، وأنَّ كل عملية لإنتاج اللغة هي موقف تجاه العالم، بمعنى أن اللغة تشكل رؤية الإنسان للعالم والمجاز أحد المراكز في تفسير إدراكنا للعالم.

أولًا. اللغة بين التحيز والحياد

لن ندخلَ هنا في النقاشات المحتدمة بخصوص ماهية اللغة؛ لأنَّ ذلك مدعاةٌ لتشعيب النقاش وخلق متاهات نحن في غِنى عنها، وإنّما سنعمل على تقديم ملاحظاتٍ تُسهم في إغناء البحوث الحالية والمستقبلية الخاصة بعلاقة اللغة بالتحيزات، وبالرؤية للكون، وللأنا والآخر مهما اختلفت مظاهرهما ومباطنهما، وسواء كانت هذه اللغةُ مجازا أو حقيقة، فالتحيز كامنٌ فيها وثاوٍ في متكلميها وعينا ذلك أم لم نعِه.

في البدء، لا بد من الإشارة إلأ أننا لا ندعي الحياد والموضوعية والفصل المزعوم بين الذات والموضوع، بل العكس هو ما يفرض نفسه، انسجاما مع ما صرحنا به أعلاه؛ أي أننا نمارسُ فعلَ الكتابةِ والنقدِ والتفكيك وعيًا منا باستحالة النقاشِ أو البحثِ في موضوع ما وذهننا خالٍ من الثقافات السائدة، والمسلمات الكامنة، والافتراضات الجاهزة، وإيمانًا منا بأن ذات الباحث؛ أي الذات الإنسانية لا يمكن تحجيرها في الأقفاص العلموية الزائفة، وادعاءات الفصل الموهمة لدى البعض؛ لهذا فنحن ننطلق من قناعة تحيزنا لما نظنه حقا وصائبًا، ولا نحاول بتاتا أن نغلف ما نصل إليه من نتائج بالغلفات والمصطلحات العائمة والمستهلكة والمتداولة والسائدة من قبيل(بحث علمي دقيق، بحث شديد الموضوعية، الحياد العلمي، التجرد من الذاتية، الابتعاد عن إطلاق الأحكام، الاقتصار على الوصف والتوصيف...)؛ وبالتالي نعتقد أن اللغةَ الحياديةَ هي لغةُ اللاموقفِ ولغةٌ استهلاكيةٌ بامتيازٍ لا تنتج إلا الأوهام والتشوهات، وتنفصل عن الواقع المـُعاش.

الآن، لننظر بعمقٍ وعن كثبٍ للفكرة الأولى التي ننطلق منها؛ باعتبار أن اللغة البشرية ليست حيادية، بل تحمل مواقفَ، ومضامينَ ومفاهيمَ وسلوكاتٍ، بمعنى تحمل داخلها تحيزات واعية أو لا واعية عند متكلميها، وهذا راجع بالأساسِ لكون اللغة مرتبطةً جدليا بالإنسان، وبوجوده، ففي غيابه تغيب، وفي حضوره تحضر؛ وبالتالي ما ينطبق على الإنسان ينطبق على اللغةِ.

لندفع بالتحليل خطوةً أخرى إلى الأمام، ولنبدأ من حيث انتهينا، قلنا إن ما ينطبق على الإنسان ينطبق على اللغة، فماذا نقصد باللغة في هذا السياق؟ أنقصد بها ذلك النظام الفطري – ملكة بشرية – المجبول عليه الإنسان ليتقبل اللغة وينتجها؟ أو

نقصد بها اللغة – أيّة لغة –[9] مستعملة في زمان ومكان معينين من لدن أفراد وجماعات لهم حرية الإرادة والاختيار؟ إذا تفحصنا السؤالين فإننا نجد مطلبنا فيهما معا، لكننا لن نخوضَ في السؤال الأول – إلا لِـمَـامًا – لارتباطه بتعقيداتٍ كبرى ينأى البحثُ عن تفكيكها في هذه الوريقات، وسنقتصرُ على السؤال الثاني، لإننا نراه شديدَ الارتباطِ بما نحن في صدده، حيث يسمح لنا بتفصيل النتيجة التي توصلنا إليها أعلاه؛ ويدفع بالنقاش في جانبه المنجز والملموس والواعي للغة. ولعل التقسيم الثلاثي الشهير لـ (فردناند دو سوسير Ferdinand de Saussure) يفيدنا كثيرا في هذا الصدد، لكونه يبين الفرق بين النظام المغروس فطريا في الإنسان، والذي يتيح له استعدادا بيولوجيا لاستقبال الرموز الصوتية المتفق حولها في بيئة لغوية ما، وبين تلك الرموز الصوتية الاصطلاحية التي تمتح وجودها من اللغة باعتبارها نظاما فطريا بيولوجيا في الإنسان، وتتجسد مجتمعيا من خلال هذه الملكة، وعبر الاتفاقات والتوطؤات الضرورية التي أقرتها جماعة لغوية ما وسنّتها[10] بينها؛ إذن فهي عنده ظاهرة اجتماعية تعم جميع الأفراد المنتمين تحت جناح أسرة لسانية واحدة (العربية-الفرنسية-الإنجليزية...) كأنها معجمٌ توجد منه نسخ في الأدمغة وأفراد المجتمع.[11] وبَيْنَ كلّ ما يختاره أفراد المجتمع المعين من أصواتٍ، ومفرداتٍ وتراكيبٍ، وجملٍ لامتناهية، للفظه وإنجازه فعليا في مكان وزمان معينين، والذي يعتمد بالأساسِ على المعرفة المشتركة والثقافة السائدة لدى الجماعة اللغوية.[12]

يتبين من خلال التقسيم أعلاه:

أولا، أن هناك مستوياتٍ ثلاثةً للغة يمكن اختصارها في الآتي:

الاستعداد الفطري للإنسان لتقبل اللغة وإنتاجها (الإنسان[13] في هذا المستوى ليس له لا الحرية ولا الإرادة ولا الاختيار. وهذه عناصر ضرورية في حدوث التحيز. وعند غيابها لا نتحدث عن شيءٍ اسمه التحيز أو الحياد، كل ما يمكن الحديث عنه هو قابلية الإنسان فطريا لتقبل أحدهما أو إنتاجهما)؛

الرموز الصوتية للغة ما من أصواتٍ، وحروفٍ، وكلماتٍ، وجملٍ، وقواعدَ... وما يكمن داخلها ويعتمل من دلالاتٍ، ومعانٍ، وأفكارٍ، وحاجاتٍ، وأغراضٍ، وثقافاتٍ سائدةٍ، ومعرفةٍ مشتركةٍ... (الإنسان في هذا المستوى هو الذي اصطلح وتوافق وتواطأ على هذه

[9] العربية، الإنجيزية، الصينية، الفرنسية، الإسبانية.

[10] فردناند دي سوسير، **محاضرات في علم اللسان العام**، ترجمة عبد القادر قنيني (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2006)، 23 بتصرف.

[11] دي سوسير، **محاضرات في علم اللسان**.

[12]مدكور عاطف، **علم اللغة بين التراث والمعاصرة** (القاهرة: دار الثقافة، 1987)، 29 بتصرف.

[13] تَشكلُ الإنسانِ ذو طبيعة مركبة ومعقدة، ونقصد بمفهوم (الإنسان) ليس المفهومَ المجردَ بل الإنسان الفاعل في ما حوله والمنفعل بما حوله.

الرموز الصوتية والدلالات الثاوية فيها؛ بمعنى شكل تاريخيًا اللغاتِ لإنّ فطرته(القابلية) تسمح له بذلك، ولأن الطبيعةَ الاجتماعيةَ لكينونته، واستمراريته التاريخية حتّمَا عليه إيجاد أداة ما للتعبير عن نفسه وأحاسيسه وأهوائه[14] ومواقفه وأغراضه، فاختار لها رموزا صوتية؛ وبالتالي فهذا المستوى هو الأساس في حدوث التحيزات وتشكل رؤية الإنسان للكون)؛

الإنجاز الفردي والاختيار الواعي للإنسان/المتكلم بَيْنَ تلك الرموز الصوتية وما تحمله من دلالات ومواقف (المستوى الأخير ترجمة فعلية وواقعية وعينية للمستوى الثاني).

ثانيا: إننا مجبولون لا إراديا على تقبل اللغة إن توافرت الشروط الذاتية (سلامة الجهاز السمعي والنطقي والذهني)، والشروط الموضوعية (وجودنا في خضم بيئة لغوية معينة يتم التواصل فيما بين أفرادها بإحدى اللغاتِ البشريةِ).

ثالثا: يتوسل الإنسان باللغة لا لغرض التواصل من أجل التواصل، بل من أجل التعبير عن ما يعتمل داخله وقضاء أغراض وحاجات ضرورية أو كمالية بالنسبة له، ولعل هذا ما وضَّحه بالتدقيق ابن جني في القرن الرابع الهجري، حيث قال معرِّفا اللغة بأنَّها: أصواتٌ يعبر بها كلُّ قومٍ عن أغراضهم[15] وهو بذلك يحدد وظيفة اللغة الأساس في التواصل والاتصال من أجل تحقيق الحاجات والأغراض، ويشير إلى خصيصة ثانية لها من الأهمية بمكان، حيث عدّ أن لكل قوم أغراضَهم؛ بمعنى أن لكل أهل لغة غرض يختلف عن غرض الآخرين، وهذا راجع في نظري لتنوع تصورات أهل اللغات المختلفة ورؤيتهم للوجود والكون ولذاتهم والآخر.

ويتبين رابعا: أن التحيزَ شديدُ الارتباطِ بتلك التوافقات والاصطلاحات والتواطؤات التي تتم بين أفراد جماعة لغوية معينة، لهذا، نعتقد أن التحيز كامنٌ في اللغات لأنها اصطلاحيةٌ وتستقي وجودها من المعرفة المشتركة للجماعة والثقافة السائدة اللتين لهما دور أساس في تشكيل رؤية الإنسان لنفسه وما حوله، ولذلك أبعدنا من ورقتنا النقاش في المستوى الأول للغة باعتباره فطريا وغريزيا ولا إراديا وعاما في كلِّ إنسان، ولكون التحيز ينشأُ في ظل الاختيار والتواطؤ والاتفاق، لهذا نعدُّ أن المستوى الثاني من اللغة في علاقته بالشروط الموضوعية الخارجية للغة(الجغرافيا، التاريخ، الثقافة السائدة، المعرفة المشتركة، الدين...) هي ما تُأسس التحيزات وتحدثها، ويتم ترجمتها

[14] أشار جان جاك رسو، **في رسالة في أصل اللغات**، أن أول اختراع للكلام ليس ناتجا عن الحاجات بل عن الأهواء... فإنهم لم يبدأوا بالتفكير بل بدأوا بالإحساس.

[15] ابن جني، **الخصائص**، تحقيق علي النجار (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1952)، 33.

وإنجازها في الكلام الفردي الملموس والواعي القائم أساسا على عنصر الاختيار، لا سواء اختيار (المفردات-التراكيب-الأساليب) أو اختيار طريقة النطق بها وتوظيفها في المقامات والسياقات المختلفة(المكانية والزمانية، والشعورية).

لننتقل الآن، إلى مستوى ثانٍ من التحليل، مستمرين في تفكيك النتيجة الأولى التي حددنا من خلالها أن ما ينطبق على الإنسان ينطبق على اللغة، فماذا نعني بـ "ما ينطبق على الإنسان"؟ يعني ذلک ببساطةٍ شديدةٍ أنَّ الإنسان – أيّ إنسان – إلا وله إطار جغرافي وتاريخي وديني، وفكري، وثقافي، ولغوي يتحرک فيه، وهو محكوم بهذا الإطار شاء ذلک أم أبى. وهذا الإطار أو لنصطلح عليه بيننا في هذه الورقة بـ "القالب"، هو نتيجةٌ حتميةٌ وضروريةٌ لتفاعل الإنسان مع أخيه الإنسان في بيئة ما؛ بعبارة أوضح هذا القالب هو ضريبة كون الإنسان ذا طابع اجتماعي واعٍ ومسؤول عن اختياراته، وكما هو معلوم في أبجدية المنطق العام، أو ما تفهمه العامة من خلال التجربة والملاحظة المجتمعية المـُعاشة أن أيَّ قالب له حدود مرسومة لا يمكن تعديها، ولنكون دقيقنا للغاية، الغالبية العظمى من النَّاس لا يتعدونها.

إذن، سلوكات الإنسان ومواقفه واختياراته وأقواله لا تصدر منه باعتباطية، بل هي ناتجةٌ عن ما استبطنه واكتسبه في القالب الذي يتحرک فيه وبه، لكونه ذا قابلية للتشبع بالتحيزات (المتفق حولها والمصطلح عليها في بيئة ما) ولاستبطان المسلمات ونمذجة المفاهيم، وتجريدها. وعلى هذا يمكن القول بشيءٍ من الحذر: إن تدين الإنسان وفكره وثقافته ولغته محكومة بمجتمعه وما يعتمل فيه، بدرجة أولى قبل أيّ شيء، وهذا هو ما نسميه بالقولبة، التي تؤدي لا محالة بالإنسان إلى ترجمة ذلک المركب إلى رؤية خاصة للكون تختلف عن باقي الرؤى الكونية الأخرى؛ أي أنها ببساطة متحيزة.

ثانيًا. اللغة بين المجاز والحقيقة

لقد دأب المهتمون باللغة على طرح نظرياتهم في ماهيتها، آخذين ألفاظ لغاتهم وتراكيبها المتداولة، ومحللين لها، ورابطينها بالواقع المعاش، وقد خرج كلُّ واحد منهم باستنتاج، إما مفاده أن أغلب الألفاظ والتراكيب حقيقة والقليل منها مجاز مأخوذ من أصل هو حقيقة متخفية في موقع غير موقعها، وإما العكس أن الأصل هو المجاز والفرع هو الحقيقة المأخوذة من مجاز كثُرَ استعماله وشاع تداوله على الألسنة حتى صار حقيقة لنسيان أصله وبُعد الشّقة عن إدراک عمقه. لكن مهما قيل أو سيقال في هذا الموضوع فهو نسبي، لارتباط تحديد ماهية الأشياء ببداياتها الحقيقية، وبالتالي لن

يحسم نقاش ماهية اللغة، في غياب رؤية واضحة لبدايتها، التي ترتبط جدليا وعضويا ببداية الإنسان؛ وبالتالي فالإنسان[16] هو في الواقع بداية كل الدراسات.[17]

ستتيح لنا هذه التوطئة تحليلا أكثر عمقًا، حيث تسمح لنا أولا، بإظهار عدم صوابية النظرية القائلة بأنَّ المجازَ أمرٌ مرتبطٌ فقط بالخيال الشعري والزخرف البلاغي والاستعمالات أو التعابير اللغوية غير العادية،[18] بل نعتقد أنه – انسجاما مع النتيجة أعلاه – بأنَّ المجاز[19] مرتبط بالإنسان ارتباطا عضويا؛ ويتضح هذا بالملموس في استحالة الاستغناء عنه، وفي حضوره المكثف في دقائق وتفاصيل حياتنا اليومية لا سواء في الأنشطة اللغوية أو غير اللغوية. وعلاوة على ذلک فالمجاز في نظرنا هو السر الإنساني الذي يثبت أن اللغات اصطلاحية، ويؤكد العلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول؛ لهذا يمتلک الإنسان هذه القدرة على الاصطلاح والتسمية حتى بعد تواطؤه على أسماء لوسمه أشياء ومسميات، ويترجم ذلک كلّه في فرادة نظرة الإنسان للعالم.

تسمح لنا ثانيا، بالتوغل قُدما في توضيح المقصود ببداية اللغة وعلاقتها الجدلية ببداية الإنسان، حيث يعلم الجميع أنَّ بداية البدايات هي بداية الكون، وأنها تسبق وجود الإنسان بملايين السنين؛ بمعنى أنَّ الإنسان أول ما أدرک أدرک من خلال حواسه العالم الموجود قبله من تربةٍ وأشجارٍ وأحجارٍ وسماءٍ وجبالٍ وبحارٍ وحيوانٍ وتعاقبِ الليلِ والنهارِ والفصولِ... وفي هذه المرحلة من وعي الإنسان بالعالم ليست هناک حاجةٌ ضروريةٌ للغة، لإنَّ اتباعه للحواس والغرائز كانا كفيلين باستمراره وبتلبية فضوله الوجودي. إذن متى حتمت الضرورة على الإنسان اصطلاح أسماء على ما يراه حوله، وجعل اللغة التي كانت كامنة فيه بالقوة مستعملة بالفعل؟ ومتى أدرک الإنسان أنَّه يملک قدراتٍ فطريةً تسمح له بتسمية الأشياء؟ الجواب الدقيق عن هذه الأسئلة يقتضي إلمامًا شاملا بذاک الإنسان عينه، وهذا غير متأتٍ لنا، لذا يتحتم علينا الانطلاق مما تبقي كالتفاصيل – هو مرحلة التجمعات البشرية؛[20] بمعنى أنَّ أول تجمع بشري عرفه الإنسان هو الذي اقتضى حاجته إلى اللغة. ونعتقد أن هذه المرحلة ليست البداية الحقيقة وإنما

---

[16] الإنسان منطلق التحليل وغايته.

[17] إدوارد سعيد، "تأملات حول البداية"، **مجلة مواقف** 32 (يناير 1978): 23-46.

[18] جورج لايكوف ومارک جونسون، **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة عبد المجيد جحفة (الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2009)، 21.

[19] يعدّ المسيري في: **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود** أن المجاز جزء أساس من التفكير الإنساني أي جزء من نسيج اللغة التي هي جزء لا يتجزأ من عملية الإدراک... ويعتبر أن الصور المجازية نستخدمها دون أن نشعر نظرًا لشيوعها وبساطتها... وبالتالي لا يمكن إدراک بعض الظواهر الإنسانية المركبة ولا الإفصاح عنها دون اللجوء إلى المجاز المركب؛ أي أن استخدام المجاز أمر حتمي في معظم عمليات الإدراک والإفصاح خصوصًا تلک التي تتناول الظواهر التي تتسم بقدر عال من التركيب.

[20] يطرح ألتوسير (Althusser) في **تأهيل إلى الفلسفة**، مفارقة مفادها أن لكي يصطلح البشر على أن يعطوا الأشياء كلمات محددة، الكلمات نفسها، كان ينبغي أن يعيشوا في مجتمع، لكن للعيش في مجتمع كان ينبغي أن يكونوا قد عقدوا في ما بينهما ميثاقا اجتماعيا، اتفاقا، ولكي يعقدوا في ما بينهم هذا الاتفاق، كانوا بالتأكيد بحاجة إلى اللغة:

هي محصلة المراحل السابقة؛ لإنّ اللغة في نظرنا هي إنسان مبرمج فطريا لتقبل وإنتاج الرموز الحاملة للدلالات، وواقع سابق عليه، وتجمع بشري يتقاسم وإيّاه رؤية واقع موضوعي خارج عنه، وواعٍ بتشابهه معه وامتلاكهما الخصائص نفسها[21] ويسمح للإنسان كذلك بإدراك أنَّه يمتلك قدرات فطرية ذاتية، وينميها مع الآخر، إلى حد أن تصل لحظة – وهي من اللحظات التاريخية الكبرى المشكلة للإنسان باعتباره إنسانا – يتواطأ مع غيره على أنَّ أصواتا بعينها تشير أو تعبر أو تدل عن شيء ما. إذن فاللغة توجد بوجود شروطها التي لن تخرج عن الإنسان يعيش في عالم (سابق عليه) مع الآخرين.

ثالثا، بناءً على ما ناقشناه في النقطتين الأولى والثانية يمكن أن نصِل في هذه النقطة إلى خلاصة مفادها أنَّ للإنسان قدراتٍ وملكاتٍ لا تظهر إلا باكتمال شروطها؛ بمعنى أن السيرورة التاريخية وتراكم الخبرات وإعادة توظيفهما مرارًا وتَكرارًا، بفضل العلاقة المستمرة واللانهائية بين الإنسان والعالم. وبالتالي فالمعرفة البشرية غير محدودة باعتبار استمرارية الإنسان واستفادته بكل ما راكمته البشرية في تعاطيها مع العالم وفهمها لطبيعته وطبيعة الإنسان ذاته،[22] لهذا يتأكد أنَّ الإنسان محكوم ومشروط بما وصله من تقدم عبر التاريخ ووفقه سيظهر قدرات تناسب ذاك التقدم ولن يتجاوزها، وسيخلفه جيل محكوم بشروط جديدة(من صنع سلفه في علاقته بالعالم ونفسه وما راكمه) ووفقها سيظهر قدرات أخرى تناسب ذاك التقدم ولن يتجاوزها؛ وبالتالي استحالة استنفاد كل إمكانات الوعي بالعالم في فترة ما، واستحالة معرفة حدود المقدرة البشرية؛ لأنَّ ظهورها مرتبط جدليا باكتمال شروط ظهورها. وهكذا نستطيع أن نقول إنَّ بداية اللغة كانت مع أول شرط (بداية تشكل الكون) واستمرت مع الشرط الثاني (وجود الإنسان في نقطة من الكون) واكتملت البداية مع الشرط الأخير (أول تجمع بشري). وعلاوة على كل هذا يتضح عدم اكتمال الجواب، بمعنى لم يناقش البداية الحقيقية للغة على مستواها العيني والملموس، خاصة ذلك الجزء المتعلق بأول ناطق، وأول ما نطق وطريقة شيوع ما نطقه، وتشكل اللغة في جانبها الفعلي وبمستوياتها المختلفة (أصواتا، وحروفا، وألفاظا، وتراكيب...)؟؟؟

[21] يرى جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) في **رسالة أصل اللغات**، أن الكلام بما هو أول مؤسسة اجتماعية، إنما يدين بشكله لأسباب طبيعية. فما أن تعرف بعضهم على بعض كائنا حاسا ومفكرا وشبيها به حتى دفعه الشوق وحاجة إبلاغه مشاعره وأفكاره إلى البحث عن وسائل ذلك الإبلاغ. وهذه الوسائل لا تستمد من غير الحواس، إذ هي الآلات الوحيدة التي يمكن بها للمرء أن يؤثر في غيره... إن الذين اخترعوا اللغات لم يستخدموا هذا البرهان، ولكن حدسهم أوحى لهم بنتيجته.

[22] لن نفهم طبيعة الإنسان في كليتها، وهذا راجع إلى أننا في كل جيل نكتشف جزءا من طبيعته وقدراته بفضل ما راكمه من خبرات وتجارب ومعارف بملايين السنين، لهذا فأطروحة نهاية التاريخ باعتبار أن الأنسان وصل إلى أقصى ما يمكن تقديمه تبدو ساذجة للغاية، وغير مدركة بتاتا لقدرات الإنسان الحقيقية.

ثالثًا. اللغة والتجريد

الحديثُ عن التجريدِ سيدفعنا خطوةً أخرى نحو فهمٍ أكثر عمقا لطبيعة اللغة، ويبين بعض ملامح تشكلها. حيث يرى ألتوسير (Althusser) أن أول تجريد واجه الإنسان في كل أفعالهم اليومية أوان النهار وأثناء الليل، و(كذلك في أحلامهم) هو اللغة،[23] فما الأصوات في نظره سوى تجريدٍ من بين مجموع الأصوات الموجودة في الطبيعة؛ بمعنى أن أنظمة الرموز الصوتية الموجودة في كلِّ اللغات لن تخرجَ عن مجموع الأصوات الموجودة في طبيعة الإنسان البيولوجية؛ أي ما يسمح به جهاز النطق لدى الإنسان وما تسمح به الطبيعة من محاكاة الإنسان لها. وقد شرح بعضا من ذلك بقوله إنَّه عندما (أسمي الهرّ هرّا) يكون المقصود بذلك أنَّ الصوت(هرّ) الصادر عن وضعية معينة لعضلات الفم واللسان، مقرون بالواقع الطبيعي الذي يشكله هذا الحيوان الذي يلاحق الفئران، ويموء عندما يجوع، ويُدعى هكذا (هرّ). (هرّ) إذًا هو صوتٌ أصبح كلمةً إذ جرى ربطه بالهرِّ هذا الشيء الحي.[24] وفي هذا الصدد تحدث الجرجاني(تـ:471هـ) عن اختيارية[25] واضع اللغة في تسمية الأشياء حيث قال "ذلك أن نظم الحروف هو تواليها في النطق، وليس نظمها بمقتضى عن معنى،[26] ولا الناظم لها بمقتفٍ ذلك رسما من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمه ما تحراه. فلو أن واضع اللغة كان قد قال (ريض) مكان (ضرب) لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد"[27] وهذا الكلام يوضح مسألةً في غاية الأهمية، إذ يلفت انتباهنا إلى أنَّ الطريقة التي تبناها (واضعُ اللغةِ) في التسمية ليست الطريقة الوحيدة الممكنة، بل هي واحدة من كثير، ولعل اختلاف اللغات تؤكد مرة أخرى هذه الإمكانات المتاحة.

إذن، فالتجريد مرحلةٌ متقدمةٌ من وعي الإنسان وإدراكه، يأتي بعد المرحلة الحسية، ويشكلُ مع الحواس رؤية الإنسان للكون. لهذا نستطيع القول مع ألتوسير إنَّه توجد علاقة جدلية بين الملموس والمجرد؛ بمعنى لا يوجد تجريد دون وجود ملموس سابق عليه. ولا يستطيع البشر أن يقيموا علاقة اجتماعية مع الملموس إلا بتوسطٍ من القواعدِ المجردةِ العائدةِ للحقوق واللغة؛[28] وبالتالي نخلص معه إلى أنَّ هناك ما يشبه

[23] لويس ألتوسير، **تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة**، ترجمة إلياس شاكر (بيروت: دار الفارابين، 2017)، 86.

[24] ألتوسير، **تأهيل إلى الفلسفة**، 87.

[25] اختار الحرف الأول دون باقي الحروف، وهكذا مع ترتيب باقي الحروف، واختار ذلك الشكل النهائي من بين الأشكال المتاحة لتسمية ذاك الموجود في الطبيعة أو الذي يشعر به.

[26] أي ليس واجبا لمعنى اقتضاه.

[27] عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2004)، 49.

[28] ألتوسير، **تأهيل إلى الفلسفة**، 93.

دورة بحيث يكون الملموس في البدءِ، ويليه المجرد، ثم الملموس مجددا.[29] وبناءً على هذه الإشارات نخلص إلى أن التجريد قدرةٌ أساسية يمتلكها الإنسان؛ وبالتالي فهو عنصرٌ أساسٌ في تشكل اللغة كلغة؛ وبعبارة أدق إن جميع البشر يتكلمون ويستخدمون التجريد طبيعيا.[30] وهذه الخلاصة تعزز ما قلناه سابقا بأن ما ينطبق على الإنسان ينطبق على اللغة، وتؤكد أمرين في غاية الأهمية بمكان؛ أنَّ بداية اللغة مرتبطة تلازميا بوجود الكون والإنسان، وأنَّ اللغة اصطلاحية واعتباطية رغم ارتباطها الوثيق بالعالم الملموس واستقلالها عنه في الآنِ نفسِهِ. وتضيف إلى الشروط الثلاثة السابقة شرطًا رابعًا هو التجريد؛ لاعتقادنا أن غيابه يعني غياب اللغة.

رابعًا: الرؤية إلى العالم وسك المصطلحات

إنَّ الخوضَ في المصطلحات وطبيعتها، وسياقات ورودها واستعمالها، وخلفياتها ومرجعياتها، وما تخزِّنهُ من تحيزاتٍ واعيةٍ أو غيرِ واعيةٍ لكفيل بأن ينير طريقنا ويكشف عن ملامح أخرى تُسْهِمُ في فهم تشكل اللغة، وتبيان طبيعتها، ولعل ما قاله إداورد سعيد بكون اللغة على ما يبدو أكثر الأدوات التي يستعملها الإنسان في عملية التصنيف،[31] ليتضح أكثر في جانب المصطلحات باعتبارها مقولات تصنيفية بالدرجة الأولى، وذلك لا يتم بطبيعة الحال إلا باحتكاك اللغة بالواقع، لهذا نجد المسيري يؤكد مرارا على أنَّ من لا يسمّي الأشياء يفقد السيطرة على الواقع والمقدرة على التعامل معه بكفاءة، أما من يدرك الواقع حق الإدراك ثم يصنفه حسب مقولاته ويسمّيه أسماءً تتفق مع هذا الإدراك فيمكن الحركة فيه بقدر معقول من الحرية، إذ إنَّه سيراكم المعلومات داخل مقولاته وأطره هو، الشيء الذي سيزيد من مقدرته على التنبؤ بمسار هذا الواقع ويُحسِّنُ من مقدرته على التعامل معه نفسه،[32] ويَضيفُ أن المصطلحات لا توجد في فراغ، وإنما داخل أطر إدراكية تجسِّد صورًا مجازية ونماذجَ معرفيةً.[33] وهذا راجعٌ في نظرهِ لطبيعة العقل الإنساني حيث لا يتلقى الواقع بشكل سلبي، وإنَّما يبقي ويستبعد ويؤكد ويهمش. والوضعُ نفسُهُ ينطبق على محاولة الإنسان أن يسمّيَ ظاهرةً ما، إذ إنَّه لابد من الاختيار بين عدد لا بأس به من المفردات للإخبار عن ظاهرة مركبة... وعملية الاختيار هذه تعني إبقاءً وتأكيدًا واستبعادًا وتهميشًا، أي أنَّه لا يوجد تلاقٍ آلي. بين الاسم والمسمى وبين المصطلح والظاهرة، وإنَّما هناك حتميةُ الاختيارِ أو الاجتهاد الإنساني في محاولة مزاوجة

[29] ألتوسير، **تأهيل إلى الفلسفة**، 95.

[30] ألتوسير، **تأهيل إلى الفلسفة**، 90.

[31] سعيد، "تأملات".

[32] المسيري، **الخطاب والمصطلح الصهيوني**، 24.

[33] المسيري، **اللغة والمجاز**، 120.

المصطلح بالظاهرة والدال بالمدلول، وهي عملية تتضمن قدرا من التحيز لمصطلح على حساب الآخر، ولجانب من المصطلح على حساب جانبٍ آخر. وكلمة المصطلح ذاتها تبين أنَّ التحيز مكون أساسيٌّ فيها[34] وقد عزّز هذه الفكرة بطرحه مجموعة من الأسئلة العميقة، حيث تساءل عن إذا كان الاصطلاح تصالحا، فما العمل إن كان من يسك المصطلح لم يتصالح معنا؟ أو كان يسك المصطلح لتغيبينا (أو تقية منا) نتيجة خصومته معنا ولأنَّ وجودنا يعني غيابه؟ أو يسك مصطلحا تكمن وراءه مفاهيم وقيم تتنافى مع مفاهيمنا وقيمنا ويتبنى نموذجا تحليليا معرفيا متحيزا ضدنا؟[35]

هذه الإضاءات أعلاه، تبين أنَّ الاختلاف الكائن بين اللغات في تسمية شيءٍ معين، أوفي التعبير عن شعور ما، أو اختيار مجموعة من الناس مصطلحا دون آخر بسبب هوية، أودين، أو نظرة للوجود تخالف نظرات أخرى موجودة، ويمكن أن تتقاسم وإياه المنزل أو الإقليم واللغة والدين والهوية، لكنهما يختلفان في المصلحة والفهم والغاية؛ وبالتالي يقودنا هذا التحليل إلى الاتفاق مع إميل بنفينست عندما قال: في الواقع، إن اللغات {وكذلك المصطلحات داخل اللغة نفسها) لا تقدم إلا بناءات مختلفة للواقع.[36] لهذا نجد متكلمي اللغة نفسها يختلفون في تسمية بعض الظواهر نظرا لاختلاف مرجعياتهم، ويمكن أن ندفع بهذا التحليل إلى أقصاه فنقول إنَّ كل إنسان يتميز عن الآخرين بفهم خاص لما يدور حوله، وهذا يؤكد فرادة الإنسان وحريته واختياراته؛ وبالتالي نجد كثيرا من الاختلافات التي تعزِّزُ تنوع الفهوم الإنسانية للعالم، الذي لا يستدعي بالضرورة عدم الاتفاق عن قواعد وقوانين على الأصعدة كافة (اللغة-القانون والعرف-الدين- الأخلاق-تقسيم العمل...) تُنَظِّمُ علاقاتِنا الاجتماعيةَ. وعلاوة على ما قيل يتضح أن فرادة المصطلح تكمن من جهة، في كونه مرتبطا عضويا باللغة، وبعملية ممارسة الكلام، ومن جهة أخرى، ارتباطه التلازمي بالمجتمع (طِباعه، عاداته، همومه، دينه...) الذي أنتجه. وكما أشرنا من ذي قبل فأيُّ مصطلحٍ يحتوي على وجهة نظر من سكه وزاوية رؤيته واجتهاداته.[37]

الخاتمة

لن نترددَ في خاتمةِ هذه الورقةِ من التأكيد على استمرارنا في الحفر والغوص مستقبلا في الإشكاليات التي تطرحها اللغةُ البشرية في علاقتها بالتحيزات، وتشكل نظرتنا

---

[34] المسيري، **الخطاب والمصطلح الصهيوني**، 23-24.

[35] المسيري، **الخطاب والمصطلح الصهيوني**، 23.

[36] إميل بنفينست، "اللغة والتجربة الإنسانية"، **مجلة المعرفة** 266 (1984): 32.

[37] المسيري، **الخطاب والمصطلح الصهيوني**، 23-25 بتصرف.

للعالم. ولن نتردد أبدا في وضع أطروحاتنا وتحليلاتنا للمساءَلة، بعد كل نقاش أوكشفٍ جديدٍ على مستوى موضوعة اللغة، إيمانا منا بأن الممارسةَ التي تغفل وضع نفسها محط تساؤُل لا تعرف في الحقيقة ما تفعله.[38] لكن هذا لا يستدعي بالضرورة أن نغفل عن دفع تحليلنا – كلّما سنحت الفرصة – إلى نهايته القصوى، حتى نجعله أكثر صفاءً وجلاءً.[39] وبالتالي أخذنا على أنفسنا الخوض في مغامرة اللغة، واخترنا سبيلا صعبًا إذ انصب تحليلنا من جهة، على واقعٍ يصعب الإمساك به نظرا لارتباطه بالإنسان وامتداده لملايين السنين. ولم نركن إلى القولِ بتوقفية اللغة لإنَّها في نظرنا تكبح من الوهلة الأولى طرح نقاش اللغة، وتجعل كل الإجابات سهلة وجاهزة، لكنها رغم ذلك لا تقدم أيَّ فهمٍ لطبيعة اللغة؛ وبالتالي طبيعة متكلم اللغة/الإنسان. ومن جهة أخرى، انصب عملنا على اللغة البشرية باعتبارها شرطا لفهم العالم[40] والإنسان معا، وبالتالي فاللغة كما قال كانط: شرطُ إمكان المعرفة، لجمعها بين عنصري معرفتنا كلِّها، الحس والتصورات.[41] وعلاوة على هذا فقد أفضى تحليلنا إلى أنّ قدراتِ الإنسانِ لا تظهر إلا بعد اكتمال شروطها، فلولا الواقعُ المادي السابق عن الإنسان واحتكاكه به من خلال الحواس لما ظهرت قابلية الإنسان لتلقي التجريدات وإعادة صياغتها. ولمّا استطاع الإنسان التعبير عن أفكاره ورؤاه ومشاعره المركبة إلا من خلال لغة تتسع وتتجاوز في المقامات التي تسمح بذلك، وتضيق وتنغلق في المقامات التي تقتضي ذلك.

وقد خلصت الورقة إلى النتائج الآتية:

أولا: أنَّ اللغةَ غيرُ محايدة بل مرتبطة بالإنسان وتعبر عن تحيزاته، خاصة بعد تشكلها النهائي بحكم استمراريتها التاريخية، ونحن نتفق هنا مبدئيا مع فيليب ديريبارن (Philippe d'Iribarne) لحظةَ عدِّهِ الثقافة هي التي تمنح بوضوح معناها للكلمة، وليست الكلمة هي التي توجه الثقافة.[42]

---

[38] إميل بورديو، "الشك الجذري"، **مجلة الملتقى** 9-10 (2010): 102-111.

[39] غاستون باشلار، **فلسفة الرفض: مبحث فلسفي في العقل العلمي الجديد**، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: دار الحداثة، 1985)، 163 بتصرف.

[40] أشار كانط (Kant) إلى أن الزمان والمكان غير موجدين في الوجود وإنما الموجود هو الحركة (تعاقب الليل والنهار، ظهور الشمس وغيابها، حركة المد والجزر، الفصول، الولادة، النمو، الموت...) إذن؛ فمقولتا المكان والزمن ظهرتا بعد اكتمال شروط وجودهما (الواقع المادي (الشمس-القمر-الأرض- البحر- السماء...) الإنسان في مرحلة تملكه للغة بالفعل، واحتياجه إلى تنظيم حياته وفق وقت ومكان معينين) وهذا ما وضحه إيميل بنفينست عندما اعتبار أن التجربة الإنسانية للزمن تتجلى بواسطة اللغة؛ بمعنى أن اللغة هي التي سمحت بوجود الزمن، وبالتالي فهي من بين شروط وجود الزمن. ويذهب بنفينست في تحليله إلى أقصاه عند اعتباره اللغة هي التي تنظم حياة الناس بأكملها (العلاقات الإنسانية، العمل، التعلم ...)؛ وبالتالي اطراد الوعي وتطور الفكر.

[41] المعرفة كما بين ذلك كانط في **نقد العقل المحض**، هي ما شارك في إنشائه الحس والعقل معا.

[42] فيليب ديريبارن، **التفكير في تنوع العالم**، ترجمة محمد الهلالي (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2011)، 125 بتصرف.

ثانيا: أنّ المصطلحَ مقولةٌ تصنيفيةٌ يكمن فيه التحيز لارتباطه الشديد بثقافة معينة لها مفاهيمها وقيمها وتتبنى نماذج معرفية خاصة بها، ويرتبط بمن سكه وبنظرته الخاصة للعالم، وهنا نتبنى ما ذهب إليه المسيري، والذي يلتقي بدوره مع ما لاحظه ليفي شتروس (Lévi-Strauss) في أن المصطلحات لا تملك أبدا معنى ذاتيا، فمعناها ينتج عن "موقع" ووظيفة التاريخ أو السياق الثقافي من جهة، ومن جهة أخرى ينتج عن بنية النظام الذي تستقر داخله تلك المقولات.[43]

ثالثا: اللغة من الأنساق التي يقدم الإنسان عبرها معنى تجربته (المتحيزة بطبيعة الحال)، والتي لن تخرج عن القالب الذي عاش في إطاره، والانتماءات الحسية والوجدانية التي ارتبط بها وعى ذلك أم لم يعِه.

رابعا: أنَّ للإنسان قدراتٍ تظهر باكتمال شروطها، وبالتالي فقدرات الإنسان غير محدودة، وهو دائم الإبداع، ولاشك أن ما ينطبق على الإنسان ينطبق على اللغة، لهذا فاللغة إبداعية – كما قال بذلك تشومسكي (Chomsky) – لسبب بسيط لإنَّها إنسانية.

أخيرا: أنَّ المجاز والتجريد عنصران أساسان ومرتبطان بالإنسان ولغته ولا ينفكان عنهما.

البيبليوغرافيا

ابن جني. **الخصائص**. تحقيق علي النجار. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1952.

أبو زيد، سمير. **العلم والنظرة العربية إلى العالم: التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

ألتوسير، لويس. **تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة**. ترجمة إلياس شاكر. بيروت: دار الفارين، 2017.

باشلار، غاستون. **فلسفة الرفض: مبحث فلسفي في العقل العلمي الجديد**. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت: دار الحداثة، 1985.

بنفينست، إميل. "اللغة والتجربة الإنسانية". **مجلة المعرفة** 266 (1984).

بورديو، إميل. "الشك الجذري". **مجلة الملتقى** 9-10 (2010): 102-111.

البوشيخي، الشاهد **مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين للجاحظ**. الكويت، دار القلم للنشر والتوزيع، 1995.

الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**. قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر. (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2004.

[43] ديريبارن، **التفكير**، 117-118.

حسن ملكاوي، فتحي وآخرون. **اسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر**. الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2014.

دي سوسير، فردناند. **محاضرات في علم اللسان العام**. ترجمة عبد القادر قنيني. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2006.

ديريبارن، فيليب. **التفكير في تنوع العالم**. ترجمة محمد الهلالي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2011.

سعيد، إدوارد. "تأملات حول البداية". **مجلة مواقف** 32 (يناير 1978): 23-46.

صديقي، علي. "**إشكالية التحيز في النقد الأدبي العربي المعاصر**". (أطروحة لنيل الدكتوراه، جامعة محمد الأول، 2010.

______. **التحيز العربي للنقد الغربي**. كتاب المجلة العربية 171. السعودية: المجلة العربية، 1432هـ.

عاطف، مدكور. **علم اللغة بين التراث والمعاصرة**. القاهرة: دار الثقافة، 1987.

كوريم، سعاد. "الدراسة المفهومية: مقاربة تصورية منهجية". **مجلة إسلامية المعرفة** 60 (ربيع 2010).

لايكوف، جورج ومارك جونسون. **الاستعارات التي نحيا بها**. ترجمة عبد المجيد جحفة. الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2009.

المسيري، عبد الوهاب. **في الخطاب والمصطلح الصهيوني: دراسة نظرية وتطبيقية**. القاهرة: دار الشروق، 2003.

______. **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**. القاهرة: دارالشروق، 2002.

مجلة المناهل، العدد 104: 253-275

التفكير النقدي والخطاب التربوي الرسمي: أَيُّ دور للدرس الفلسفي؟

الحبيب استاتي زين الدين
أستاذ الفكر السياسي في جامعة القاضي عياض بمراكش

مقدمة

يقول جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) (1712-1778): "إن أردت أن تعرف كيف تكون التربية العامة، اقرأ جمهورية أفلاطون. فما هو بكتاب في السياسة كما يتوهّمه من يحكمون على الكتب من عناوينها، بل هو أجمل سفر في التربية خرج من يد بشريّ".[1] يكفي أن نعود إلى تعريف أفلاطون للتربية؛ لنفهم سبب أحد أوجه هذه الإشادة. يُعرّف أفلاطون التربية، بأنها: "أن تجعل بصر النفس يمر من ظلمة الكهف إلى نور العالم المعقول: وإذا أردنا أن نتجنب إصابة العين ينبغي أن نُعوّد عين النفس تدريجيا على أن تسير في الاتجاه الصحيح، وأن تقوم بتغيير وجهة نظرها".[2] فـ"التربية السليمة هي تحديدا الينبوع الذي ينبثق عنه كل خير في هذا العالم، فالبذور، التي تكمن في الإنسان، ينبغي أن تنمّى دائما أكثر فأكثر".[3] لذلك، يُتوقّع أن تُعلِّم مؤسسات التربية والتكوين الإنسان "كيف يعيش لا كيف يتحاشى الموت"، أي "يتعلم كيف يحتمل ضربات القدر وكيف يواجه البؤس والنعيم، كيف يعيش، إن اقتضى الأمر، في الزمهرير والقيظ".[4] فهل يُوجَّه الفعل التربوي إلى حب العيش والتعايش؟ تتباين الإجابات. والحيرة هي نفسها عند استحضار تنامي وقائع التطرف أو الانغلاق أو الإقصاء التي لا تستثني مجالا جغرافيا وإن بدرجات متفاوتة.

تفاعلاً مع هذا التنامي، يستحضر إميل دوركهايم (Émile Durkheim) (1858-1917) أنه "إذا لم يكن المجتمع يقظا وحاضرا من أجل توجيه الفعل التربوي، وفق غايته الاجتماعية المحددة، فإن ذلك الفعل يُوظَّف بالضرورة في خدمة العقائد الخاصة، وبالتالي فإن الروح الوطنية الكبرى تذوب وتنشطر إلى نزعات متعددة

[1] جان جاك روسو، **إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد**، ترجمة نظمي لوقا (بيروت: الشركة العربية للطباعة والنشر، 1958)، 30.
[2] إيمانويل كانط، **تأملات في التربية**، **ضمن ثلاثة نصوص**، ترجمة وتعليق محمد بن جماعة (صفاقس: دار محمد علي الحامي للنشر، 2015)، 15.
[3] كانط، **تأملات في التربية**، 15.
[4] **نفسه**.

ومتناحرة".[5] لم اليقظة؟ لأن مسألة التربية كانت وما تزال، في شتى الأوقات، عملية بالغة الصعوبة والتعقيد، ليس فقط لأنها تتعلق بتكوين الإنسان "النموذج" في نظر المجتمع، وإنما، وهذا هو الأخطر والأهم، لأنها مطالبة بضمان المبادئ والقيم المشتركة بتغذية إرادة العيش المشترك دون إقصاء لأي فرد أو فئة تنتمي لهذا المجتمع. المشاكل الاجتماعية التي يواجهها هذا الأخير ترجع، في نظر روسو، إلى مرجعيات ثقافية وتربوية، باعتبار أن التربية أداة مراوغة في يد السلطة[6] ترمي إلى خلق مجتمع على المقاس.

حين يقتحم ميدان الشؤون العامة أناس شرهون يهتمون بإثراء حياتهم الخاصة لا غير، ويأملون في أن يختطفوا منها السعادة التي يتوقون إليها، فعندئذ يستحيل أن تقوم حكومة صالحة؛ إذ إنهم سيتصارعون في سبيل الحكم حتى تقضي هذه الحرب الداخلية عليهم وعلى الدولة بأسرها.[7] القول بهذا رضوخٌ لحركية الزمن ووعي بمجرياتها ومفاجآتها، الإنكار مكابرة وتَعامٍ لا غير. النتيجة أنه - رغم شعار سقراط الشهير: "اعرف نفسك بنفسك"، وصيحةً روسو: "اعرفوا الطفولة" و"ابدؤوا بمعرفة تلاميذكم لأنكـم بكل تأكيد لا تعرفونهم"، والفارق الزمني بين إطلاق الصيحتين والتحولات التي شهدها العالم اليوم -؛ لا يزال جهل الإنسان بنفسه وبمستلزمات التربية والمعنيين بها كبيرا، وإن كانت "النفس" هي شغل الإنسان الشاغل،[8] وكانت معرفة عالم المتعلمين والاهتمام بها إحدى المداخل الرئيسة لبناء حاضر المجتمع ومستقبَلِه.

هذه المفارقة لا تفيد أن الدراسات العلمية والأبحاث التربوية لم تنبّه إلى أن المتعلم بالفضاء التربوي ليس برجل صغير لم يقو عودُه بعد، وأن عالمه قائم بذاته من حيث طبيعته وخصائصه، كما نبه روسو، أو أنها أغفلت تقسيم النمو المعرفي إلى مراحل مختلفة،[9] كما تعمق العالم جان بياجيه (Jean Piaget) (1896-1980) وكروmويل (Rue L. Cromwell) (1928) وغيرهما من العلماء، في دراسة عقلية المتعلمين وكيف يفكرون. لكن اللافت للانتباه أن بنيات استقبال نتائج العلوم الإنسانية، تظل مدخلا حاسما في نفاذية هذه النتائج من عدمها في المجتمـع، لذلك بقي الكثير مـن نتائج

[5] إميل دوركهايم، **التربية والمجتمع**، ترجمة علي أسعد وطفة (دمشق: دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، 1993)، 79.

[6] نعمان سالم، **التربية بوصفها أداة للتحرر** (إضاءات من كتاب محمد بوبكري: التربية والحرية: من أجل رؤية فلسفية للفعل البيداغوجي)، رؤى تربوية 22 (لندان: مركز القطان للبحث والتطوير التربوي، 2006)، 106.

[7] أفلاطون، **جمهورية أفلاطون**، ترجمة فؤاد زكريا، مراجعة محمد سليم سالم (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر؛ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1968)، 254.

[8] هادي نعمان الهيتي، **ثقافة الأطفال**، عالم المعرفة 123 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والعلوم والآداب، 1988)، 15.

[9] جوديث فان إفرا، **التلفزيون ونمو الطفل**، ترجمة عز الدين جميل عطية (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، 17.

الدراسات العلمية في مجال التربية، علـى أهميتها، مختبئة وراء تمثلات المجتمـع وأفكاره المسبقة للتربية ومهنة المتعلم.

ضمن هذا التصور، ما عاد في الإمكان التعامل مع "مهنة المتعلم" على أنها نشاط حرفي ينبغي أن يقابل، بالضرورة، بأجر مادي أو معنوي، أو اختزاله ضمن زوج المنتوج الأدبي أو العلمي أو العتبة الدنيا أو القصوى، وإنما التخطيط لها على أساس أنها مهنة تسمح بالعيش والتعايش والتكيف مع تقلبات الحياة، كما هو الشأن مثلا بـالنسبة لـ"مهنة الآباء والأمهات داخل الأسرة والمجتمع".[10] وبمجرد أن نقبل بأن المتعلم يمارس مهنة خاصة، تثار مهمة المدرسة في الارتقاء بقدرات هذا الرأسمال اللامادي الذي يُعدُّ، إلى جانب الرأسمال المنتج والرأسمال الطبيعي، أحد الأصول الثلاثة للمستند الذي يتوفر عليه كل بلد.[11] يتكون هذا الأصل من عناصر تُيسِّر الشروط المساعدة على التنمية، وتقدم لمؤسسات الحكامة إمكانات الاشتغال اللازمة، وللرأسمال البشري القيمة المتوقَّعة. وبذلک، ستكون المدرسة عبارة عن مؤسسة/مفتاح لتنمية الرأسمال اللامادي. لماذا؟ لأن الاستثمار في الرأسمال البشري وتعزيزه يشكل محدّداً حاسماً لنجاح النموذج التنموي الجديد، بالنظر إلى الانتظارات القوية للمواطنين التي أبانت عنها المشاورات التي أجرتها اللجنة، وهي الانتظارات التي وَضعت في صدارة الأولويات الحصول على تعليم ونظام صحي يستجيبان لمعايير الجودة، وكذلك الدينامية الديموغرافية التي تؤدي إلى ارتفاع مضطرد للطلب على الخدمات العمومية في مجالات الصحة والتعليم والتكوين، علاوة على المكانة المتزايدة للعلم والمعرفة باعتبارهما محددين أساسيين للنمو الاقتصادي، في مناخ يتسم بتسارع التحولات التكنولوجية، التي يتطلب امتلاكها كفاءات ومؤهلات جديدة.[12]

إن بناء قدرات الفرد هو أساس وشرط للتنمية البشرية المستدامة.[13] وتعدّ التربية البعد المحوري للأبعاد الأخرى التي تُكوِّن وتبني القدرات، حيث إن ولوج تربية ذات جودة يؤثر في الصحة، والكرامة، والحرية التي تمكن الفرد من استعمال قدراته والاعتماد عليها على نحو فعّال؛ من أجل التغلب على آفتَي الجهل والفقر، وتحصين

---

[10] Philippe Perrenoud, "Métier d'élève/la part de feu", *Résonances* 2 (octobre 2011): 4.

[11] World Bank, *Where is the Wealth of Nations*? *Measuring Capital for the 21st Century* (Washington DC: World Bank, 2006).

[12] المملكة المغربية، اللجنة الخاصة بالنموذج التنموي، **النموذج التنموي الجديد: تحرير الطاقات واستعادة الثقة لتسريع وتيرة التقدم وتحقيق الرفاه للجميع (التقرير العام)** (الرباط: اللجنة الخاصة بالنموذج التنموي، أبريل 2021)، 92.

[13] Amartya Sen, "Liberty and Social Choice", *Journal of Philosophy* 80 (January, 1983): 5-28.

نفسه من نزعات التطرف والانغلاق، والقيام بالاختيارات الملائمة في الحياة.[14] يمر هذا الاستعمال، بالضرورة، من تربية تشمل تلقين الروح النقدية، من خلال الحصول على ثقافةٍ قوامُها تعلم التفكير البناء في وضعه كإنسان ينفرد، من منظور فريديريك هيگل (Friedrich Hegel) (1770-1831) بامتلاک الشعور بالذات، على خلاف الحيوان الذي لا يملک إلا شعورا مباشرا بالعالم الخارجي.[15] وهو التفرد الذي يجعله، بحسب سارتر، يتميز قبل كل شيء بقدرته على تجاوز وضعه. إن هذه القدرة على التجاوز هي التي نجدها في أساس كل ما هو إنساني.[16] وبالنسبة إلى آلان تورين، لا تتمثل هذه الخصيصة البشرية في الحديث بصيغة المفرد المتكلم "Je" ، بل في الوعي بالحق في استعمالها،[17] ولا سيما أن جيل اليوم قد ولد في عصر الرقميات الذي يفرض ضرورة توفر المتعلم على قدرات معرفية، تُكتَسب في المدرسة، لمعالجة المعلومات وتحليلها، وتصفح المواقع الإلكترونية بتمكن وبروح نقدية.[18] من هنا، تنبثق الحاجة إلى تلك الروح داخل الفضاء المدرسي، وفي نطاق هذه الحاجة تصاغ أسئلة عديدة حول تجلياتها وحدودها في السياق المغربي. ما السبب؟ أهي إشارة إلى جدلية الواقع والوثيقة؟ وثيقة تتقدم على ما يقع على أرض الميدان، وواقع لا يتطابق تماما مع نتصوره - وهذا وجه آخر من أوجه الانعكاس الجدلي في كل ما يرتبط بالمدرسة ومرتاديها والفاعلين فيها-. ربما لهذا السبب نصطدم عادة بالتساؤل ذاته في السياق المغربي: إذا كانت المدرسة هي نفسها في "وضع" الإصلاح الدائم، أيمكنها أن تكون "قاطرة" للإصلاح، بل وأن تشكل "مصدر" تحفيز للتفكير النقدي وإعمالا إيجابيا لمهاراته؟

إن من يقرأ بإمعان قسمَي الميثاق الوطني للتربية والتكوين، والاختيارات والتوجُّهات التربوية التي تضمنها الكتاب الأبيض، وأهم العناصر الواردة بالمخطط الاستعجالي، ثم فصول الرؤية الاستراتيجية للإصلاح (2015-2030) والقانون-الإطار رقم 51.17 المتعلق بمنظومة التربية والتكوين والبحث العلمي، سينتبه إلى أن صناع القرار التربوي ماضون بالسير في طريق "ما ليس منه بدّ"؛ من أجل إقامة قطيعة مع الفجوة بين التنظير والتفعيل، وبين مراكمة المعارف وصقل الحس النقدي بوصفه أحد أبرز الأهداف التي تسعى كل الأنظمة التربوية إلى بلوغها، خصوصا فيما يتعلق بتنمية الكفاءات الاجتماعية في عالم متغير يُلزم كل نموذج بيداغوجي جديد، بالسعي إلى تأطير

[14] المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، **مدرسة العدالة الاجتماعية: مساهمة في التفكير حول النموذج التنموي** (الرباط: المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، 2018)، 37.

[15] ألبير كامي، **الإنسان المتمرد**، ترجمة: نهاد رضا (بيروت - باريس: منشورات عويدات، 1983)، 175، بتصرف.

[16] Jean Paul Sartre, *Questions de méthode* (Paris: Gallimard, 1960), 119-31.

[17] آلان تورين، **براديغما جديدة: لفهم عالم اليوم**، ترجمة جورج سلمان (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، 177-246.

[18] **مدرسة العدالة الاجتماعية**، 40.

الوسط المدرسي وتنظيم وضعيات التعلم. ذلك لأن المدرسة الحديثة تمثل الوسط الخاص والطبيعي للتواصل، وأيضا ميدانا للاكتشاف.[19] ما عاد في الإمكان أن يكتفي المتعلم باستيعاب المعلومات التي تتضمنها المقررات المدرسية، بقدر ما أصبح مطالَبا بتعلم كيفية البناء والتنمية لمهارات اكتساب المعارف والحكم عليها وتقييم الأدلة وتقديم البدائل لها، في سياق التحديات الثقافية المعاصرة، والتي باتت فيها العقول التعليمية حبيسة الانتماءات الصلبة، وبروز العقليات الثابتة التي باتت تورث العنف وإلغاء الآخر. قد تنعكس العلاقات والأسباب في الممارسات المدرسية اليومية، بيد أن رهان تحصين الناشئة وتجويد تعليمهم يظل، ولو ذهنيا، قائما بصورة أو بأخرى.

لفهم هذا الأمر؛ سنتتبع، من جهة، حضور هذا الرهان في الخطب والوثائق الرسمية، ثم سنقارب، في مقامٍ ثانٍ، مسالك الارتقاء بالتفكير النقدي داخل مؤسساتنا التعليمية، وسنتخذ الفلسفة أُنموذجا لهذه العملية، آخذين في الاعتبار أن النقد داخل الدرس الفلسفي لا يُختزل في تدريب المتعلم، وحفزه على استخدام العقل لكشف حقيقة الأشياء وفحص الأفكار التي صدقها وتلقاها العقل نفسه[20] إلى هذا الوقت،[21] سواء بهدف هدمها أو إقامتها على أسس صلبة، وإنما أيضا إعانته، بالسؤال تارة وبالإحالة تارة أخرى، إلى إدراك أن هذه الممارسة المميزة للإنسان عن سائر الكائنات الحية شكلت، ولا تزال، حركة عقلية ورؤية فلسفية وحقبة زمنية في تاريخ الفلسفة، مع العلم بأن الفلسفة، من حيث موضوعها ومنهجها، أشمل من اختزالها في مستوى النقد فحسب.

1. عن أوجه حضور التفكير النقدي ودلالته

عندما يستثمر المجتمع في التربية، فإنه ينتظر نتائج مقابل استثماره؛ ذلك لأن قدرة المواطن على تدبير شؤون حياته، والاندماج في الاقتصاد والمجتمع والمساهمة في تدعيم الديمقراطية، والتكيف مع المحيط المحلي والوطني والعالمي، تتوقف جميعها على جودة التربية [22] والمعرفة التي يتلقاها. هل التربية مجرد عملية مقايضة ميكانيكية؟ في النفي اعتقاد راسخ بأن هذه العملية تقابل المحتوى المُدرَّس أو المنقول حرفيا من المقرر الرسمي بالحفظ الآلي كيفما كانت طبيعة المادة وكميتها. يتحول التعلم هنا إلى معاملة بنكية، تعتبر التلاميذ زبائن "أوفياء" والمضامين الدراسية رساميل

---

[19] Jean-Marie Doutrelouk, "Vers une modélisation de la communication pédagogique", *Revue Langue française* 70, no 1 (1986): 26-44.

[20] نجيب بلدي، **دروس في تاريخ الفلسفة**، إعداد الطاهر وعزيز وكمال عبد اللطيف (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1987)، 111.

[21] René Descartes, *Médiations métaphysiques* (Paris: Flammarion, 1979).

[22] **التقرير التحليلي: تطبيق الميثاق الوطني للتربية والتكوين 2000-2013**، 10.

قارة، يكون الرابح الأكبر لفائدتها النظام التعليمي لا التلميذ. نتج من هذه التربية البنكية تعذُّرُ وفاء مجموعة من التلاميذ بديونهم لهذا المنظور المشوه للتربية؛ ليتحولوا إلى سلع وبضائع يحدد سوق الشغل وحده قيمتها.

هذا المنظور "البنكي" للتربية يعتبر المعرفة، كما يرى باولو فرير، هبة يقدمها الأشخاص الذين يعتقدون أنهم يمتلكونها، إلى الذين يعتقدون أنهم يجهلونها، هبة ترتكز على واحد من مبادئ أيديولوجيا التعسف (Idéologie de l'oppression): "السمة التعسفية للجهل الذي يتحول إلى ما نسميه بعبارة إسقاط الجهل (Projection de l'ignorance)، ويعني بأنه دائما يوجد عند الآخر.[23] التلميذ، وفق هذا التصور، راشد صغير، أي إنه يفكر ويحس ويتعلم، مثلما يتعلم الراشد/المدرِّس. بعبارة أخرى: إن كل ما يطمح إليه المدرس ويرسمه من أهداف، يجب أن يتم تحقيقه من طرف جميع القسم، على اعتبارهم سواسية لا يختلف بعضهم عن بعض".[24]

الجدير بالذكر، في هذا السياق، أنه بالرغم من كل هذه المؤاخذات التي وجهت للبيداغوجيات الكلاسيكية، نسجل استمرار وجود بعض الأصوات من داخل أسوار المدرسة ومن خارجها تستحضر إيجابياتها، وترى ضرورة في العمل بها، وحجتها في ذلك أنه وإن كانت المدرسة المغربية تعتمد، في السابق، مقاربات بيداغوجية قد تُنعت اليوم بالتقليدية، بارتكازها على الطريقة التلقينية المتمركزة حول المدرس والمحتوى، ولم يكن "التلميذ" يساهم بفاعلية في بناء معارفه، بل يتلقاها جاهزة من لدن "الأستاذ"، وكانت هذه الطرق تنبني على الحفظ والذاكرة؛ فإن النتائج الدراسية للتلاميذ، في تلك المرحلة التاريخية، كانت في المستوى المطلوب. الأمر الذي جعل المدرسة المغربية، آنذاك، تحظى بمكانة متميزة داخل المجتمع، وتضطلع بدورها الأساس المتمثل في التربية والتعليم، فضلا عن تحقيق الارتقاء الاجتماعي لفئات عريضة من أفراد الشعب المغربي.[25]

لا يمكن تجاهل هذه الأصوات، ومدى استمرار تبنيها لهذه البيداغوجيات داخل الفصول الدراسية. لكن من الغريب أن ندافع عن طرح معين ونعزل هذه المرحلة "الذهبية"، كما يحلو للبعض أن يصفها، عن سياقها العام وعن الظروف التاريخية التي واكبتها والوضع السيكو-سوسيولوجي للتلاميذ وقتها، وإغفال الحراك

[23] Paulo Freire, *Pédagogie des opprimés* (Paris: Petite Coll., 1982), p 50.

[24] العربي السليماني ورشيد الخديمي، **قضايا تربوية ورهان جودة التربية والتكوين: مقاربات سيكوبيداغية وديداكتيكية**، مراجعة وتقديم عبد الكريم غريب، منشورات عالم التربية (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2005)، 207.

[25] للمزيد، ينظر: الحبيب استاتي زين الدين، "من 'التلميذ' إلى 'المتعلم' بالمدرسة المغربية: تقاطعات أولية بين الحمولة الدلالية والمعرفية والممارسة البيداغوجية"، **مجلة دفاتر التربية والتكوين** 10 (تشرين الأول/نوفمبر 2013): 10-11.

المجتمعي الذي يشهد العالم اليوم بفضل الثورة التكنولوجية المعرفية التي تتطلب تهييئ أسباب تكوين مواطن اليوم والغد، المطالب بالتفاعل والتكيف المستمر مع مختلف المتغيرات المجتمعية، ورفع التحديات التي تفرضها، داخلية كانت أم خارجية، على الأفراد وعلى مكونات المجتمع.[26]

لابد لتحقيق هذا التفاعل والتكيف أن نفكر، في المستقبل، في ما يقتضيه ذلك من الوعي بإكراهات الحاضر واستحضار تجارب الماضي بإيجابياتها وسلبياتها، وما يتطلبه ذلك من التطلع إلى الملاءمة الجيدة بين العرض التربوي، والحاجات الناتجة من التحولات التي يعرفها الاقتصاد والمجتمع، وضرورة تطوير المؤهلات الشخصية للأفراد،[27] وتسليحهم بكفايات ومعارف أساسية، تمكنهم من متابعة دراستهم بطريقة لائقة، والاندماج في الحياة اليومية بسلاسة، وفي الحصيلة: ولوج سوق الشغل. لن نضيف جديدا إذا قلنا إن ضعف التكوين يقلص من حظوظ النجاح في المستويات اللاحقة للتعليم الأساسي، ويزيد من تعرض الكثير من الأشخاص للتهميش والإقصاء اجتماعيا واقتصاديا.[28]

إن مطمح تحقيق تكوين متين، ضاعف من ضرورة التخلص التدريجي من البيداغوجيات التقليدية التي تتمركز حول المدرس أو المعرفة، وتعويضها بأخرى حديثة، لا سيما أمام التطور الحاصل في الأبحاث السيكولوجية والتراكمات الحاصلة في ميدان البيداغوجيا، والتي استعاضت عن مصطلح "تلميذ" بمصطلح "متعلم".[29] عندما يتغير الناس، فإن على معارفهم وأقاربهم أن يتوافقوا مع هذا التغير. وحتى يتمكن الأصدقاء والأقارب من القيام بهذا التوافق، فلا بد لهم أن يعرفوا ما الذي أدى إلى هذا التغير والى متى سيدوم. ونظرية التعلم تختص بمثل هذه القضايا وتحاول إعطاء تفسيرات لسلوك الناس.[30]

في ظل هذه التفسيرات، نعثر على فكرة تستحق الإشادة، والتي تفيد أن ما ينبغي التنبُّه إليه أنه "لا يمكن للمرء أن يحصل على المعرفة إلا بعد أن يتعلم كيف يفكر"، كما قال كونفوشيوس (Confucius) يوما. هي دعوة إلى إعمال العقل

[26] وزارة التربية الوطنية، **الكتاب الأبيض**، الجزء الأول: الاختيارات والتوجهات التربوية العامة المعتمدة في مراجعة المناهج التربوية (الرباط: وزارة التربية الوطنية، يونيو 2002)، 2.

[27] المجلس الأعلى للتعليم، **التقرير الموضوعاتي لسنة 2009 حول نتائج التقويم الوطني لتقويم التحصيل الدراسي (التقرير التحليلي)** (الرباط: المجلس الأعلى للتعليم، مايو 2009)، 5.

[28] زين الدين، "من 'التلميذ' إلى 'المتعلم'"، 12.

[29] زين الدين، "من 'التلميذ' إلى 'المتعلم'"، 12.

[30] علي حسين حجاج، **نظريات التعلم: دراسة مقارنة**، مراجعة عطية محمود هنا، عالم المعرفة 7 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983)، 276.

والتساؤل عن معنى وقيمة، وإلى طرق بناء المعارف، بما فيها تلك المرتبطة بالوضع الإنساني.

أ. دلالة مفهوم التفكير النقدي

يتخذ مفهوم التفكير النقدي، في هذا العمل، معنى أقرب إلى الممارسة الذهنية التي يقوم فيها العقل بالتخلي عن كل أشكال الاعتقاد الدوغمائي (عقلانية كانت أو غير عقلانية)،[31] ومن ثمة القيام بفحص دائم لمختلف القيم والأحكام المسبقة، من منطلق أن المعرفة، بغض النظر عن طبيعتها، تظل محدودة ونسبية وقابلة للتجاوز باستمرار.[32] على هذا النحو، يبرز مفهوم التفكير النقدي، من حيث طابعه الذاتي في الأساس، تجسيدا للحرية الفكرية وللتأمل النقدي. فهو يسمح للفرد بالتساؤل عن طبيعة وجوده وقيمته، فضلا عن الحدود والمشاكل التي تطرحها حياته الشخصية والتزاماته الفردية والجماعية.[33] فلا يُسلِّم الناظر، في هذه الحالة، بأية قضية – كائنة ما كانت – حتى يُقلِّبها على وجوهها المختلفة، ويتحقق من تمام صدقها، متوسلا في ذلك بمعايير العقل وحدها،[34] خصوصا أن عالم اليوم أكثر تعقيدا؛ نتيجة التحديات التي تفرضها تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في شتى مناحي حياة الإنسان.[35] النجاح في مواجهة هذه التحديات لا يعتمد على الكم المعرفي، بقدر ما يتأسس على كيفية استخدام المعرفة وتحصيلها وتطبيقها. التفكير النقدي لا ينمو تلقائيا، وليس نتاجا عرضيا للخبرة ولا نتاجا أوتوماتيكيا لدراسة موضوع دراسة معينة، وإنما يتطلب تعليما منظما هادفا ومرنا مستمرا حتى يبلغ أقصى مدى له، والكفاءة في التفكير (بخلاف الاعتقاد الشائع) ليست مجرد قدرة طبيعية ترافق النمو الطبيعي للطفل بالضرورة.[36]

لربما بسبب هذه الحمولات والدلالات، ظل مفهوم التفكير النقدي، في مستواه النظري على الأقل، يتردد في الخطاب الرسمي وإن اختلف مصدره والسياق الذي جاء فيه. والملاحظ أنه يظهر تارة كموضوع للإصلاح، وتارة أخرى كمؤشر على ضعف مردودية مؤسسات التربية والتكوين. وإذا عدنا إلى الميثاق الوطني للتربية

[31] عز الدين الخطابي، **الدرس الفلسفي كمجال للتعلم الذاتي**، سلسلة عالم التربية 19 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2010)، 509.

[32] Michel Tozzy, “Contribution à l’élaboration d’une didactique de l’apprentissage du philosophie”, *Revue française de pédagogie* 103 (Avril, Mai-Juin 1993): 20.

[33] Michel Tozzy, *Penser par soi-même, initiation à la philosophie* (Lyon: Chronique Sociale, 1994), 13.
نقلا عن: الخطابي، **الدرس الفلسفي**، 509.

[34] طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2002)، 13-14.

[35] المصطفى حدية، "تعليم مهارات التفكير: مدخل لبناء المجتمع الديمقراطي في عصر المعرفة والمعلومات"، **مجلة المدرسة المغربية** 7 و8 (تشرين الثاني/نوفمبر 2017): 265.

[36] حدية، "تعليم مهارات التفكير"، 265.

والتكوين، بوصفه لا يزال يمثل الإطار المرجعي للإصلاح، مع ما يقتضيه من ملاءمات وتطوير؛[37] سنجده ينوط المربين بمجموعة من الواجبات والمسؤوليات المرتبطة بمهمتهم، وفي مقدمتها إعطاء المتعلمين المثال والقدوة في المظهر والسلوك والاجتهاد، والفضول الفكري والروح النقدية البناءة.[38]

ب. حضور التفكير النقدي في الوثائق الرسمية

في إطار الاستجابة للمتطلبات المجتمعية المعبر عنها في الميثاق، ذهب مُعِدُّو الكتاب الأبيض إلى أن نظام التربية والتكوين يعمل، بمختلف الآليات والوسائل، لتلبية حاجاتهم الشخصية، والمتمثلة في إعمال العقل واعتماد الفكر النقدي، وما يرتبط به من ضرورات تعزيز الاستقلالية في التفكير والممارسة، والثقة بالنفس والتفتح على الغير، والتفاعل الإيجابي مع المحيط الاجتماعي على اختلاف مستوياته، وكذلك ممارسة المواطنة والديمقراطية، فضلا عن المبادرة والابتكار والإبداع.[39] وحتى يتمكن هذا النظام من القيام بوظائفه على الوجه الأكمل، تقتضي الضرورة اعتماد مضامين معينة وفق اختيارات وتوجهات محددة، وتنظيمها داخل كل سلك، بما يخدم المواصفات المحددة للمتعلم. وتتجلى هذه الاختيارات والتوجهات، في ارتباط بموضوعنا، في استحضار البعد المنهجي والروح النقدية في تقديم محتويات المواد.[40]

ولعل البحث بتأن في مواصفات المتخرج من مختلف الشعب (في نهاية السلك التأهيلي على سبيل المثال لا الحصر) بالرجوع إلى هذه الوثيقة، سيقود إلى ملاحظتين أساسيتين:

• تكمن الأولى في جعل تنمية الحس النقدي من أبرز المواصفات الواجب توافرها، على نحو واضح، في المتخرج من هذا السلك، مع غموض الإفصاح عنه في بعض الشُّعَب، كما هو الحال مثلا في شعبة العلوم التجريبية التي اكتفى مهندسو الكتاب الأبيض بالإشارة إلى ضرورة تدريبهم على خطوات المنهج العلمي، من خلال اعتماد الاستدلال العلمي الملائم، واستعمال المنهج الافتراضي الاستنتاجي، وتكييفه بحسب معطيات الإشكالية المطروحة وطبيعتها، إضافة إلى الاطلاع على المستجدات ومسايرتها في مجالات العلوم والتكنولوجيات.[41] هي ضرورة تتناسب، من دون شك،

[37] المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، **الرؤية الاستراتيجية للإصلاح 2015-2030** (الرباط: المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، 2015)، 7.

[38] **التقرير التحليلي: تطبيق الميثاق الوطني للتربية والتكوين 2000-2013.**

[39] **الكتاب الأبيض**، 13.

[40] **الكتاب الأبيض**، 15.

[41] **الكتاب الأبيض**، 53.

مع أحد أهم مميزات الشعبة، والتي تبرز في احتكاك المتعلم بواقعه عن طريق الملاحظة والتجريب والخبرة الميدانية، لكنها ربما لم تنتبه إلى ما ورد في الوثيقة ذاتها عند تقديم الشعبة، بالنظر إلى أن الخصوصية التي تمتاز بها العلوم الطبيعية – من حيث كونها علوما تربط المتعلم بواقعه ربطا علميا تجريبيا – تجعلها في حاجة إلى تزويده بمجموعة من المعارف الداعمة، المساهمة في تكوين شخصيته وتحقيق توازنها، وتمكينه من تكوين نظرة شمولية عن الواقع الذي يعيشه ويلاحظه ويقيم تجاربه حوله، كما هي في حاجة إلى تزويده بأدوات التفكير المختلفة في القضايا الأخلاقية المرتبطة بحدود العلوم وتطبيقها، مثل الرياضيات والفلسفة واللغات، وغير ذلك.[42]

الملاحظة نفسها تنسحب على شعبة العلوم الاقتصادية التي حصرت مواصفات المتخرجين فيها في عناصر محددة، على رأسها امتلاك تكوين اقتصادي يمكنهم من معارف ومفاهيم وتكوينات اقتصادية، تؤهلهم للتخصص في قطاعات الإنتاج والمال والأعمال، إلى جانب اكتسابهم ثقافة مقاولاتية كفيلة بـتأهيلهم للانخراط في الحياة العملية.[43]

ورب قائل: إن هيمنة الجانب التقني على مواصفات هذه الشُّعب، أمرٌ ينسجم مع المواد المدرَّسة لها، والتي تتلاءم بدورها مع الواقع المهني وآفاقه، والذي تندرج ضمنه.

سندعو هذا القائل، وكل المؤيدين لهذا التوجه إلى التفكير العميق في ما قاله عبد الله العروي في كتاب **استبانة،** عن أن وعي الشباب "عال من الوجهة التقنية، واطئ من الوجهة التاريخية والسياسية"، جوابا عن سؤال: "ما هو مستوى وعي الشباب المغربي اليوم؟".

كما قد يتبارد إلى الذهن السؤال الآتي: هل من علاقة بين هذا القول والملاحظة السابقة قيد التحليل؟ لن أقدم إجابة لحظية، بل سأدع الأمر للقارئ النبيه، عساه يخلق الترابطات اللازمة بينهما، وذلك في إطار الفكرة القائلة بأن الجوانب التقنية وحدها لا تصنع إنسانا قادرا على الفعل والتميز في زمن التكنولوجيات، بل إن تعزيز "مهارات القرن الحادي والعشرين"، بتعبير خبراء البنك الدولي،[44] يتطلب "تثمين الإبداع والقدرة على التكيف والتفكير النقدي".

[42] **الكتاب الأبيض**، 53.

[43] **الكتاب الأبيض**، 44.

[44] مجموعة البنك الدولي، **المغرب في أفق 2040: الاستثمار في الرأسمال اللامادي لتسريع الإقلاع الاقتصادي** (واشنطن: البنك الدولي، 2017)، 35.

• تثير الملاحظة الثانية مسألة جعل الطابع النقدي في شعبة العلوم الشرعية مقتصرا على تعرف خصائص الكتابة الأدبية، من حيث خصائصها البنائية، وعلى مستوى مقومات الاتجاهات الأدبية والخطابات النقدية لا غير. والحال أنه في باقي الشُّعَب تمس الروحُ النقديةُ الشعبةَ ذاتها، بحيث يُنتظَر، مثلا، من متخرجي شعبة اللغات والآداب، في نهاية السلك التأهيلي، اكتسابَ حسٍّ نقديٍّ يمكنُ المتعلمَ من التفكير في آليات اشتغال اللغة المستعملة؛ من أجل الإنتاج والإبداع، باستعمال اللغة طبقا لمبدأ التفاعل بين الثقافات والحضارات الإنسانية. كما تتمثل مواصفات المتخرج من شعبة العلوم الإنسانية في جعله قادرا على تحليل الأفكار والقضايا الإنسانية ونقدها، وإنتاج خطابات خاصة حولها. والأمر نفسه بالنسبة إلى المتخرجين في شعبة الفنون البصرية والوسائطية، الذين يفترض أن يكتسبوا، في نهاية مسارهم الدراسي داخل الثانويات التأهيلية، القدرةَ على استعمال الفكر النقدي والتحليلي إزاء المعرفة الفنية والوسائطية. هذا حال الكتاب الأبيض، فماذا عن الرؤية الاستراتيجية؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، نشير إلى أن هذه الرؤية أتت في سياق حركية مجتمعية طامحة إلى الارتقاء بالفعل العمومي، ودستور متقدم، وسلسلة من الخطابات الملكية الداعية إلى "إعادة النظر في مقاربتنا، وفي الطرق المتبعة في المدرسة، للانتقال من منطق تربوي يرتكز على المدرّس وأدائه، مقتصرا على تلقين المعارف للمتعلمين، إلى منطق آخر يقوم على تفاعل هؤلاء المتعلمين، وتنمية قدراتهم الذاتية، وإتاحة الفرص أمامهم في الإبداع والابتكار، فضلا عن تمكينهم من اكتساب المهارات، والتشبع بقواعد التعايش مع الآخرين، في التزام بقيم الحرية والمساواة، واحترام التنوع والاختلاف".[45] والجدير بالذكر بأن "الأمر لا يتعلق، في سياق الإصلاح المنشود، بتغيير البرامج، أو إضافة مواد أو حذف أخرى، وإنما المطلوب هو التغيير الذي يمس نسق التكوين وأهدافه. وذلك بإضفاء دلالات جديدة على عمل المدرس لقيامه برسالته النبيلة، فضلا عن تحويل المدرسة من فضاء يعتمد المنطق القائم أساسا على شحن الذاكرة ومراكمة المعارف، إلى منطق يتوخى صقل الحس النقدي، وشحذ الذكاء، للانخراط في مجتمع المعرفة والتواصل".[46] ولفهم ما ينبغي أن يكون عليه الإصلاح، طرح الملك محمد السادس، سنة 2015، هذا السؤال: "هل التعليم الذي يتلقاه أبناؤنا اليوم، في المدارس العمومية، قادر على ضمان مستقبلهم؟" وهنا "يجب التحلي بالجدية والواقعية، والتوجه للمغاربة بكل صراحة: لماذا يتسابق العديد منهم لتسجيل أبنائهم

[45] وزارة التربية الوطنية، المملكة المغربية، **الخطاب الملكي الذي ألقاه الملك محمد السادس بمناسبة ذكرى ثورة الملك والشعب لسنة 2012.**

[46] **الخطاب الملكي.**

بمؤسسات البعثات الأجنبية والمدارس الخاصة، رغم تكاليفها الباهظة؟ الجواب واضح: لأنهم يبحثون عن تعليم جيد ومنفتح يقوم على الحس النقدي، وتعلم اللغات، ويوفر لأبنائهم فرص الشغل والانخراط في الحياة العملية".[47]

وعيا بهذا الجواب الذي يسائل الفاعلين في المدرسة، والأطراف المعنية والمستفيدة، والشركاء، والقطاعات المسؤولة عن التربية والتكوين والبحث العلمي، انخرط المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي في مسار إعداد رؤية استراتيجية لإصلاح المدرسة وتأهيلها وتجديدها، لتضطلع بأدوارها على النحو الأمثل،[48] والتي يأتي اكتساب مهارات التفكير النقدي في مقدمتها بالنسبة إلى جميع الشُّعَب، بما فيها شعبة العلوم الشرعية، من خلال توفير التعليم العتيق مسالك وبرامج للتكوين، تدمج الراغبين من طلبتها في أسلاك التربية والتكوين، في مراعاة للكفايات والمستوى الدراسي، وتتيح تنمية الفكر النقدي والفضول المعرفي والقدرات الإبداعية لدى المتعلمين وتشجع الانفتاح على الثقافات.[49] إن التغيير المتوخَّى للمدرسة المغربية يهدف إلى تمكينها من الاضطلاع بأدوارها الحاسمة في الانتقال بالتربية والتكوين والبحث العلمي، من منطق التلقين والشحن والإلقاء السلبي أحادي الجانب، إلى منطق التعلم والتعلم الذاتي، والتفاعل الخلاق بين المتعلم والمدرس، في إطار عملية تربوية قوامها التشبع بالمواطنة الفعالة، واكتساب اللغات والمعارف والكفايات والقيم، فردية وجماعية وكونية، وتنمية الحس النقدي وروح المبادرة، ورفع تحدي الفجوة الرقمية.[50] وبصيغة تكاد تكون أكثر استشرافا وشمولية من باقي الوثائق الرسمية، انتبه مخططو الرؤية إلى أهمية الرفع من جودة العلاقة التربوية والممارسات التعليمية التي ينبغي أن ترتكز، من دون إغفال لباقي المكونات (ونخص بالذكر المدرس والأسرة)، على اعتبار المتعلم محور الفعل التربوي، وفاعلا أساسيا في بناء التعلم، وتنمية ثقافة الفضول الفكري وروح النقد والمبادرة، والبحث والابتكار لديه.[51]

وبالنظر إلى أهمية هذا الاعتبار، جرى التنصيص عليه في القانون-الإطار رقم 51.17 المتعلق بمنظومة التربية والتكوين والبحث العلمي؛ ضمانا للتطبيق الأمثل لمستلزماته، وتحديدا في الديباجة التي ربطت رهان تحقيق الإنصاف وتكافؤ الفرص

---

[47] المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، **الخطب الملكية (2008-2018)، الخطاب الملكي بمناسبة الذكرى 16 لعيد العرش في 30 يوليوز 2015.**

[48] المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، **الرؤية الاستراتيجية للإصلاح 2015-2030** (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2015)، 7.

[49] **الرؤية الاستراتيجية**، 33.

[50] **الرؤية الاستراتيجية**، 10.

[51] **الرؤية الاستراتيجية**، 34.

بمجموعة من الرافعات، من أبرزها ضرورة "اعتماد نموذج بيداغوجي موجه نحو الذكاء، يطور الحس النقدي وينمي الانفتاح والابتكار ويربي على المواطنة والقيم الكونية"،[52] وكذلك المادة الثالثة منه التي جاء فيها أن منظومة التربية والتكوين والبحث العلمي تعمل على تحقيق جملة من الأهداف، منها "التشجيع والتحفيز على قيم النبوغ والتميز والابتكار، في مختلف مستويات المنظومة ومكوناتها، من خلال تنمية قدرات المتعلمين، وصقل الحس النقدي لديهم، وتفعيل الذكاء، وإتاحة الفرص أمامهم للإبداع والابتكار، وتمكينهم من الانخراط في مجتمع المعرفة والتواصل".

ولأن دلائل الأمور أشد تثبيتا من شهادات الرجال – كما قال الجاحظ،[53] سننتقل إلى تناول بعض مظاهر تفعيل التفكير النقدي بالوسط المدرسي، متخذين من درس الفلسفة أنموذجا، وذلك لأنها تضع، بتعبير إريك فايل (Eric Weill)، "جميع القيم موضع سؤال؛ وكذلك كل ما هو محبوب لدى البشر لمجرد أنه كان عزيزا على أسلافهم أو لأنه يغري بغرابته الجيدة. فكل يقين أخلاقي وجمالي واجتماعي إلا وتعترف به الفلسفة لتأخذه إلى محكمتها".[54] لا تعتبر الفلسفة، من هذا المنظور، "فعل تدبير للحقيقة"، بحسب تعريف فوكو لها،[55] وإنما هي استمرارية لملَكة العقل التي هي "أعدل الأشياء قسمة بين الناس"، بحسب قول ديكارت. وما كان مصادفة أن يرى ديكارت أن الإقدام على الشك في كل المعارف التي تلقاها المرء، وهي أولى خطوات منهجه الموجه للعقل صوب الحقيقة، يبقى واجبا على المرء القيامُ به ولو مرة واحدة في حياته، وهذا ما يجعل من الفلسفة أعدل الأمور توزيعا بين الناس كذلك.[56]

ولأن الفلسفة تخضع، في نهاية المطاف، لشرط اللغة وهاجس التحرك داخل أنساقها – بمعزل عن كل انغلاق دوغمائي –، من الطبيعي أن يكتسب الحوار، في هذا السياق، أهمية خاصة، لا سيما أن لكل واحد – سواء كان مدرِّسا أو مكوِّنا – القدرة على إبداء الرأي، والمساهمة في سيرورة التفكير ضمن عملية التفلسف الذاتي.[57] كيف ذلك؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في النقطة الثانية.

---

[52] ديباجة "القانون الإطار رقم 51.17 المتعلق بمنظومة التربية والتكوين والبحث العلمي"، **الجريدة الرسمية** 6805 (19 أغسطس 2019): 5623.

[53] الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964)، الرسالة الخامسة؛ رسالة في الجد والهزل، 240.

[54] إريك فايل، **مستقبل الفلسفة**، دفاتر إريك فايل (ليل: المنشورات الجامعية لمدينة ليل، 1987)، 18-21.

[55] Michel Foucault, *Sécurité*, *Territoire*, *Population*: *Cours au collège de France*, *1977-1978* (Paris: Gallimard-Seuil, 1978), 5.

[56] نبيل فازيو، "الفلسفةُ بما هي رهانٌ ديمقراطي؛ أو هل تحتاج الديمقراطية، فعلا، إلى الفلسفة؟"، **مجلة المدرسة المغربية** 7 و8 (تشرين الأول/نوفمبر 2017): 17.

[57] Tozzy, "Contribution", 20.

2. التفكير النقدي في الدرس الفلسفي

لنتفق أولا أن التربية تستلزم التدرج في تحرير الإنسان الذي يسكن كل واحد منا، وترويضه. يحضر هذا التدرج أو السعي إلى التحرر من قبضة الطبيعة والنفس والمجتمع في كتابات العديد من الفلاسفة (من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وروسو وكانط ونيتشه وفوكو)، وإن اختلفوا في الرؤية وآليات "الأَجْرَأَة". فعل ابن الطفيل كذلك الأمر ذاته من خلال "وصف وتتبع حياة حي بن يقظان؛ أي كيف تَرَبَّى وكيف انتقل في أحواله حتى يبلغ المبلغ العظيم".[58] يحيل هذا الانتقال إلى التطور الذي لا يوجد في الطبيعة، بل أيضا في الإنسان باعتباره ظاهرة طبيعية من الميلاد حتى الوفاة.[59] الطبيعة وعي كبير، كما أن الإنسان وعي صغير. وهي مقولة إخوان الصفا في أن الإنسان عالَم صغير، وأن العالَم إنسانٌ كبير.[60] العجيب في حي بن يقظان أنه يوقظ فينا ضرورة الاحتراز من القول ومفارقات تأويله، حتى لا يختفي العقل البديهي ومعه العقل التجريبي. لا يتحقق للإنسان هذا الاحتراز بالمصادفة أو دفعة واحدة، بل إن فكره، بحسب ابن خلدون، يتوجه إلى واحدٍ واحدٍ من الحقائق، وينظر ما يعرض له لذاته واحدا بعد آخر.[61] أحد صنفي العلوم التي يخوض فيها الإنسان ويهتدي إليها بفكره: العلوم الحِكمية الفلسفية الموجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة،[62] والتي يصل إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجود تعليمها بمداركه البشرية.

بفضل هذه المدارك، نستغرق في معرفة الموضوعات والعالم، وفي ممارسة الشك الذي ينبغي أن يقودنا إلى اليقين. وليس ثمة حقل معرفي يساعد على صقل هذه الممارسة، وما يرتبط من اقتدار على النقد المؤدي إلى تعلم أكثر الأشياء الجديدة، من الفلسفة إذا حسن تعلمها وتوظيف أدواتها. ألم يقل كارل ياسبرز إنه "حين نستغرق في معرفة الموضوعات والعالم، وفي ممارسة الشك الذي ينبغي أن يقوده إلى اليقين، فإنه نُشغَل حينئذ بالأشياء، ولا نفكر في أنفسنا، في مصيرنا، وفي سعادتنا، بل بالعكس من ذلك، نكون مسرورين إذ ننسى ذاتنا حين نكتسب هذه المعارف الجديدة. لكن الأمر سيتغيّر حين نعي ذاتنا ونتأمل حالنا. إن وعينا بهده الوضعيات، معناه أنّنا نبلغ، بعد الدهشة والشّك، إلى أعمق أصل للفلسفة"،[63] حيث تجد الذات المعنية نفسها،

---

[58] ابن طفيل، **حي بن يقظان**، تقديم وتحقيق فاروق سعد (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، [د. ت])، 123.

[59] تقديم حسن حنفي، في: ابن طفيل، **حي بن يقظان**، تقديم حسن حنفي، كتاب الدوحة (الدوحة: وزارة الثقافة والفنون، 2014)، 5.

[60] تقديم حسن حنفي، في: ابن طفيل، **حي بن يقظان**، 6.

[61] عبد الرحمن بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 341.

[62] ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، 392.

[63] كارل ياسبرز، **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة محمد الشنيطي (القاهرة: دار القاهرة، 1967)، 55-59.

مضطرة لاستخدام إمكانياتها وقدراتها الفكرية. كيف لا تفعل ذلك والفكر الفلسفي، منذ ظهوره في بلاد اليونان مطلع الرابع قبل الميلاد، يناقض السذاجة، فهو يسلك أكثر طرق الشك جذرية. هناك شيء واحد هو على يقين تام منه، هو إرادته الخاصة في الفهم وفي بناء خطابات البشر في خطاب واحد.[64]

أ. تعلم النقد ضمن الفكر الفلسفي: بأي معنى بالوسط المدرسي؟

يتخذ الفكر الفلسفي شكل مساءلة، أو محاكمة أمام العقل إن نحن توخينا الدقة أكثر - بلغة كانط -، وعندما يلاحظ دريدا أن النقد والميتافيزيقا الكانطية يبقيان ضروريين بالنسبة إلى التعليم الحديث،[65] فإنه يكشف عن رسوخ الإيمان بالنقد الفلسفي وبقدرته على الصيرورة أساسا لمعرفة فلسفية ذاتية سابقة لكل شرط مؤسساتي.[66] لم الحديث عن هذه القدرة؟ لسبب بسيط يتمثل في أن الفيلسوف الحق لا يقنع بأن يفهم العالم فحسب، ولكنه يود أيضا أن يغير هذا العالم ويصلحه، بل أن يبعثه بعثا جديدا. وكيف يمكن أن يكون الأثر على خلاف ذلك، والفلسفة أساسا تهتم بالغرض من وجودنا ومصيرنا؟[67]

ليس العالم، في نظر الفيلسوف، مجرد فرجة تعرض أمام عينيه بمعزل عن عمله، بل إن العالم هو مسرح للفعل وموضوع لنشاطه وعمله. إن الحكيم ليس فقط متفرجا، ولكنه كذلك ممثل يؤدي دوره.[68] هذا الدور هو الذي لا يجعل التفلسف ترفا فكريا أو لعبا تأمليا فحسب، وإنما هو، كما يرى نور الدين أفاية، تعبير عن انخراط فكري ووجودي لتغيير أحوال الذات، وتحسين ظروف العيش، بل ورهانا من رهانات الديمقراطية، التي لا يمكن قصرها على السياسيين والشغوفين بالحكم والسلطة، لأنها، أيضا، تسهم في تغيير الحياة، أو بعض مستوياتها، وتوفير الشروط الكفيلة بالشعور بالمواطنة، وممارسة الحرية.[69] من ثمة، وحده تعلُّمُ الفرد طرحَ الأسئلةِ يسمح له بمواجهة العوائق المتمثلة في مكتسباته السابقة والاستراتيجيات الذهنية المألوفة لديه، وذلك بتعديلها وإعادة النظر في مكوناتها.[70]

---

[64] فايل، **مستقبل الفلسفة**، 18-19.

[65] Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie* (Paris: Galilée, 1990), 69.

[66] فازيو، "الفلسفةُ"، 17.

[67] نكولاي بردیائف، **العزلة والمجتمع**، ترجمة فؤاد كامل (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، [د. ت])، 23.

[68] جوزيف فيالاتو، **المقصد الفلسفي** (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، 1982)، 128.

[69] محمد نور الدين أفاية، **في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015)، 11.

[70] الخطابي، **الدرس الفلسفي**، 509.

بهذا المعنى، لا يمكن أن تكون وضعية التعلم محددة بطريقة تجعل من غير الممكن، بالنسبة إلى المدرس والمتعلم على حد سواء، حل مسألة أو معالجة قضية بمجرد تكرار المعارف واقتراح الحلول،[71] بقدر ما ينبغي توسيع هامش المبادرة والحرية في تطوير المعارف والمهارات، مع الأخذ في الاعتبار ضرورة تثمين الكفاءة، وإيلائها ما تستحقه من مكانة وعناية. في هذا الإطار، يندرج تعلم الفلسفة في السلك التأهيلي باعتبارها مادة مدرسية متفاعلة مع باقي المواد الدراسية المقررة في التعليم الثانوي التأهيلي ومتكاملة معها في التكوين الفكري والمنهجي والثقافي لتلامذة هذا السلك.

لابد لفن التربية، أو البيداغوجيا، من أن يصبح قائما على النظر والتفكير (أو الروية)، إذا ما أراد تنمية الطبيعة الإنسانية بحيث تبلغ غايتها.[72] ولأن التفلسف هو "المسار الذي نقطعه من بادئ الرأي (الدوكسا) إلى المعرفة (الإبيستمي)"، نجد أن المنهاج يتوخى مساعدتهم على النظرة التركيبية للمعارف والآراء التي يتلقونها، وعلى ممارسة التفكير النقدي الحر والمستقل والمسؤول،[73] والتحرر من مختلف أشكال الفكر السلبي (الدوغمائية، التبعية الفكرية، التلقي السلبي للمعارف والآراء والمعلومات، السلوك الآلي اللاواعي، العنف، الخوف والجبن الأخلاقي... إلخ).[74] هذا ما يفسر، إلى حد ما، مقولة كانط الشهيرة: "لا يمكننا تعلم الفلسفة، بل يمكننا فقط تعلم التفلسف"، من منطلق أن درس الفلسفة، بما هو مجال للحرية العقلية المحفزة للتأمل النقدي، يقوم على التفلسف بوصفه عملية عقلية، نقدية، تساؤلية، مستمرة في أفق الانتقال التدريجي من لحظة التداول العامي إلى لحظة الضبط المعرفي. وهو المنطلق الذي لم يغفل عنه منهاج المادة بتأكيده على سعيه إلى تدريب/تحفيز المتعلم على الشجاعة في استخدام العقل، وفي التعبير عن الرأي المدعوم بحجج،[75] عبر السؤال والفحص والتحليل والنقد قبل القبول والإقرار، وتعلم اتخاذ القرار بكل حرية واختيار، وتعلم التحرر من السذاجة الفكرية والعاطفية ومن الأحكام والآراء المسبقة والتعصب، والانعتاق من حجة السلطة، ومن سلبية التلقي التي تضعه فيها وسائل الإعلام، وخاصة البصرية منها المعتمدة على الصورة.[76]

---

[71] Laurence Cornu et Alain Virginaux, *La didactique en question*, (Paris: Hachette, 1992), 54.

[72] كانط، **تأملات في التربية**، 18.

[73] وزارة التربية الوطنية، مديرية المناهج، **التوجيهات التربوية والبرامج الخاصة بتدريس مادة الفلسفة بسلك الثانوي التأهيلي** (الرباط: وزارة التربية الوطنية، مديرية المناهج، نونبر 2007)، 3.

[74] **التوجيهات التربوية**، 4.

[75] **التوجيهات التربوية**، 3.

[76] **التوجيهات التربوية**، 3.

بخصوص هذه الشجاعة المرغوبة في طرح السؤال، تكشف ريبيكا گولدشتاين (Rebecca Goldstein)، أنها تشعر بانزعاج شديد حين لا يقاطعها المتعلّمون أثناء الدرس. كانت تحاول جاهدة إيقاظهم وجعلهم يفكرون بأنفسهم، فكان كلما اشتد تحديهم لها، ازداد شعورها بالنجاح بوصفها مُدرِّسة.[77] ربما لذلک كان أفلاطون يقول بأنه يجب أن تكون هناک نار في قلب المدرس، بحيث تساهم حرارته في إذكاء النار في الطالب. إنه شيء يتّقِد تحديدا بسبب قربه من النار. والأكيد أن النجاح في هذه المهمة يتطلب، في سياق الدرس الفلسفي، مفهمة الموضوعات وصياغة أسئلة دقيقة من قبيل: ما هو أفضل شيء يمكن أن أفكر فيه أو أقوم به؟ وهل ما أفكر فيه أو ما أقوم به صحيح أم لا؟ والقيام بالمحاجَّة من خلال تقديم مبررات مقنعة بصدد ما نثبته أو نشكک فيه.[78] ولهذا، فإن التفكير بطريقة فلسفية، يعني مفصلة هذه السيرورات أثناء التحاور مع الغير أو مع الذات.[79] على هذا الأساس، تنطلق عملية التفكير الفلسفي المستقل، في السنة الثانية من البكالوريا على سبيل المثال، من مفاهيم وقضايا فلسفية (الشخص، الغير، التاريخ، الحقيقة، الدولة، الحق والعدالة، الواجب، الحرية... إلخ)، وفق لحظات ثلاث: المفهمة والأشكلة والمحاجّة؛[80] لأن تناول المجزوءات المقررة في البرنامج، بالنسبة إلى جميع الشعب، لا يتم إلا من خلال أشكلة تمثلاتها ووضعها موضع تساؤل، وبذلک تفترض المفهمة الفلسفية الأشكلة والمحاجة.[81] نعم، إن تطور عمليات التفكير النقدي (وبالخصوص عمليات: المفهمة، والأشكلة، والحجاج) هو المهم من الزاوية الديداكتيكية، أي من زاوية اكتساب، أو تملک المتعلمين "لخطة" فلسفية، وليس مجرد الاكتفاء بتحصيل المضامين المعرفية (رغم أهميتها في تدريس الفلسفة).[82]

ب. عمليات التفكير النقدي بالدرس الفلسفي

تعد المفهمة مرحلة أولى من مراحل التفكير الفلسفي التي يتم فيها بناء المفهوم (الموضوع) والتحرر الذهني والوجداني من عوائق البداهات المباشرة والأحكام المسبقة والآراء الوثوقية،[83] وتتخذ الأشكلة دلالة القدرة على التساؤل فلسفيا حول المفهوم/المفاهيم، وإدراک ما تنطوي عليه من مفارقات وتناقضات. وليس التساؤل أو

[77] مقابلة مع ريبيكا غولدشتاين (مؤلفة كتاب **أفلاطون في مجتمع غوغل**)، شوهد في: 05/01/2020، في: https://cutt.us/kRy6l

[78] الخطابي، **الدرس الفلسفي**، 510.

[79] Tozzy, *Penser par soi-même*, 143.

[80] **التوجيهات التربوية**، 5.

[81] Tozzy, *Penser par soi-même*, 144-5.

[82] حميد اعبيدة، "إشكالية المفهمة في الفلسفة وفي تدريسها"، **فكر ونقد** 64 (2004): شوهد في: 2020/11/20، في: https://cutt.ly/wz57TEA

[83] للاطلاع أكثر، ينظر: Tozzy, *Penser par soi-même*, 143.

تشكيل حقل استفهامي، بحسب جاكلين روس، هدفا في حد ذاته، بل المغزى منه هو تحقيق الارتقاء؛ انطلاقا من مجموعة من الأسئلة المنظمة للوصول إلى عمق المشكلة.[84] أما المحاجَّة، فتقوم على تقديم مسوغات ومبررات وأدلة وبراهين منطقية أو بلاغية، تثبت أو تدحض الأطروحة/الأطروحات المجيبة عن الإشكال. وإذا كان من الواجب على الفلسفة أن تهتم – دون انقطاع – بالحجة، فإنها ستنقاد، لا محالة، إلى ضرورة تقديم الحِجاج على موقف معين، سواء في اتجاه دعمه أو دحضه، في إطار الإشكالية وما يتصل بها من قضايا ومفاهيم مفتاحية، خصوصا أن الحِجاج يعد كتمفصُلٍ بين عقلٍ يبحث عن أحسن الحجج من أجل الشك أو الاقتناع عقليا وليس فقط بلاغيا، وترابط منطقي يستبعد أي تناقض داخلي بين حجج الأطروحة ذاتها، وملاءمة تتمثل في تراتبية الحجج (من الأقوى إلى الأقل قوّة مثلا).[85] والمتعلم، بمساعدة مدرِّسه، يجب أن يدرك أن الفلسفة وإن كانت تستثمر وتوظف أدوات البرهان المنطقي من أجل البحث، فإنها سرعان ما تتخلى عن الصرامة لصالح أدوات التبليغ، كما تصطنع مناهج بلاغية وجدلية لا تستهدف الإقناع فحسب، بل الاستقطاب والتأثير واستفزاز الخيال.[86]

تجدر الإشارة إلى أن هذا التمفصل "المميز" يفترض – بالنسبة إلى متعلم السنة الثانية في مرحلة البكالوريا، والحاصل على تكوين أو تجربة سابقة (مكتسبات أولية) – استحضار عدة عمليات أو إجراءات للقيام بالمَفْهَمة (الصياغة المفاهيمية)، وعمليات أو إجراءات للأشكلة (الصياغة الإشكالية)، تنمي قدراته. ونضيف إلى ذلك أن التعلم في نطاق تلك "المفاهيم" يشكل مادة أو نسيجَ "فعلِ التفلسف" بامتياز (أي أنه تعلم يتيح تحقق فعل التفلسف، وفق مبدأ التدرج البيداغوجي من مستوى عمومية المفاهيم إلى مستوى الضبط أو الصرامة الفلسفية؛ مستوى التحقق النهائي لعملية المفهمة)؛[87] بغية الدخول إلى ما أسماه بول ريكور (Paul Ricœur) بـ"متجر كبار الفلاسفة"،[88] لأنهم هم الذين صنعوا اللغة الفلسفية (وهو ما يساعد على تحقيق فهم المصطلح الفلسفي من خلال فهم النص الفلسفي)،[89] لتأتي بعد ذلك عمليتا الأشكلة والحجاج مكملتين لإنجاز هذا المدخل "الضروري" الذي يتم بواسطة المفهمة. وهنا نثير ملاحظة مهمة تتعلق بضرورة

[84] Jacqueline Russ, *Les méthodes en philosophie* (Paris: Armand Colin, 1992), 18-9.

[85] ميشال طوزي، "مدخل إلى إشكالية ديداكتيك تعلم التفلسف"، ترجمة عزيز لزرق، **مجلة فلسفة** 7و8 (ربيع 1999): 102.

[86] محمد رويض، "حول مفهوم الحجاج في الفلسفة، مقاربة فلسفية-لسانية-ديداكتيكية"، **فكر ونقد** 26 (فبراير 2000): 39.

[87] للاستزادة، ينظر: اعبيدة، "إشكالية المفهمة".

[88] عبد الرحيم تمحري، "الفلسفة الثانوية بالمغرب ومسألة التكوين المستمر"، **فكر ونقد** 62 (أكتوبر 2004): شوهد في: 20/11/2019، في: https://cutt.ly/Kz551j7

[89] تمحري، "الفلسفة الثانوية".

الانطلاق في فعل التفلسف من مادة "معرفية" محددة لا من التجريد الصرف أو من طرح أسئلة معزولة ومبتورة عن/من سياقها المرجعي، فلا تتحول إلى تساؤلات، فضلا عن استعمال العقل والنقد والتحليل والتركيب والمقارنة ككفايات لا مناص منها في مقاربة تلك المادة المعرفية، إلى جانب الاستعانة بموقف الفيلسوف الذي أنتجها، وفي مواجهة الواقع الذي يمكن إعادة بنائه وتشكيله من خلال الفتوحات والاعتراضات التي تقدمها تلك المادة.[90] من ثمة، فبمجرد ما ينخرط المتعلم في عملية المقاربة الفلسفية لأي مفهوم أو قضية كيفما كانت، انطلاقا من هذا التفاعل، تتزايد قدرته على مزاولة المساءلة والنقد، وهو الأمر الذي يساهم في إنماء شخصيته إنماء متكاملا ومتوازنا، والاستقلال في رأيه، حتى يتمكن من تحمل المسؤولية ومواجهة مواقف الحياة، وجعلِه أيضا متشبعا بروح النقد البنّاء، وقادرا على اتخاذ القرارات الملائمة للمساهمة في تطوير مجتمعه، وهذه، كما هو معلوم، من أهم غايات التعليم الثانوي التأهيلي في بلادنا. ولكنْ لأن الواقع لا يرتفع، هل من السهل تحقيق ذلك؟

إن عدم التفكير في هذا السؤال، وعدم الوعي باختيارات الجواب، يجعلنا نصطدم بإحراجات ظاهرة وخفية عديدة، تعيد إلى الواجهة ضرورة وضع استراتيجية حقيقية للتكوين المستمر في مادة الفلسفة بالثانوي، وإعادة النظر حتى في التكوين الأساس في الجامعة (إن الهشاشة والقوة، والسعي إلى الاستقلال ومعاناة بعض إغراءات الاستتباع، واتّقاء شر العدو، إذا ما نحن استعملنا لغة ابن رشد، وائتمان الصديق المسيء... كل ذلك هو من المفارقات التي تطبع وضع تدريس الفلسفة في الجامعة المغربية)،[91] والتكوين البيداغوجي في المراكز الجهوية لمهن التربية والتكوين، على أن يتزامن ويتساوق هذا العمل مع عمل آخر مهم في الوقت نفسه: تحليل أهداف التعليم الثانوي من جهة، ثم تحليل أهداف تدريس الفلسفة، المنبثقة من و/أو المنسجمة مع أهداف التعليم الثانوي من جهة أخرى، من دون إغفال توجيه الاهتمام إلى الغلاف الزمني للمادة ومعاملاتها وكثافة برنامجها السنوي ومستوى المتعلمين، حتى نتيقن من الأهداف التي نسعى إليها، ونضع، من ثم، وضعيات تدريسية وتكوينية تنأى بنفسها عن "الضرورة" (التي تجعل علاقة المتعلم بمادة الفلسفة محصورة في التعلم لا التكوين، وخاضعة لإكراهات مؤسسية: النقطة والامتحان والنجاح) وتنتصر للإصلاح العميق الذي يتطلع إليه "المغرب الممكن"، حيث يكون التعلم قاطرة لبناء الإنسان

[90] **نفسه**.

[91] محمد الشيخ، "تدريس الفلسفة في الكليات المغربية: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيک في الدار البيضاء نموذجا"، **تبين** 2 (خريف 2012): 242.

القادر على البحث والإنتاج والإبداع،[92] لأن الشرط المؤسساتي يبقى في جملة المقومات التي يحتاجها القول الفلسفي؛ ليصير حقًّا من الحقوق التي يجب على النظام التعليمي ضمانُها للمواطنين.[93] ما يزيد من حدة هذا الشرط هو ذلك التساؤل الذي أعاد إدريس بنسعيد طرحه في إطار حديثه عن "مفارقات المدرسة المغربية"، والمتمثل في: هل قطع النظام التعليمي في المغرب علاقاته فعلا بالمشروع التربوي والمجتمعي لمدرسة ما قبل 1956؟ سأترك للقارئ النبيه مهمة البحث عن الإجابات الممكنة عن هذا التساؤل، وأكتفي اللحظة بالتذكير بالجواب الذي قدمه صاحب التساؤل: "لا أعتقد ذلك. فباستثناء الفترة الانتقالية المحدودة منذ بداية الاستقلال إلى منتصف التسعينيات، ساهمت المدرسة المغربية في خلق دينامية مجتمعية أدت إلى وصول جزء من خريجيها إلى مراكز علمية أو مراكز اتخاذ القرار. بعد هذه الفترة، لا أعتقد أن المدرسة المغربية استمرت بوصفها آلية رئيسية في إنتاج وتغذية النخب الاستراتيجية المفترض في النظام التعليمي ضمان إنتاجها وتأهيلها باستمرار".[94]

خاتمة

تأسيساً على ما تقدّم، يتبين أن عملية التفكير النقدي تضع المتعلمين والمتعلمات أمام وضعيات تستدعي المساءلة والبحث؛ للارتقاء بالروح النقدية البنّاءة لديهم، في أفق تمكينهم من بناء شخصياتهم، وجعلهم أقدر على مساءلة المعارف والمعلومات. والأهم اتخاذ مواقف واعية إزاء الوقائع والأحدث والآراء التي تعترضهم في الحياة. هذا الأفق ليس يسير التحقق، ويحتاج إلى رفع العديد من الإحراجات داخل الوسط المدرسي عموما، وعلى مستوى المواد المدرسة بصفة خاصة، ومنها مادة الفلسفة، بالنظر إلى طبيعتها والرهانات المتصلة بها، والتي تتجلى، أساسا، في تدعيم النشاط الذاتي للمتعلم وتدريبه على إدراك أهمية التعدد والحوار والاختلاف والتسامح،[95] إن هو أحسن التعامل مع سيروراتها المتداخلة التي أشرنا إليها في السابق بكثير من الاختزال. وحتى نظل أوفياء لمنطق التفاؤل الذي رسمناه في المقدمة، لن نعيد التذكير بالصعوبات التي تواجه هذه الرهانات، وعلى العكس من ذلك تماما سنوجه الاهتمام في نهاية المطاف إلى الأثر. لماذا هذا التوجه؟ لأن هذا هو المغزى من التعلم. نعم، قد يجيد المتعلم الجواب عن أنشطة المراقبة المستمرة أو الامتحان الوطني، على نحو يُظهر تمكنه من ضبط التأطير الإشكالي والتحليل والمناقشة، لكن ماذا سيستمر

[92] الشيخ، "تدريس الفلسفة"، 242.
[93] فازيو، "الفلسفةُ"، 29.
[94] إدريس بنسعيد، "مفارقات المدرسة المغربية"، **مجلة المدرسة المغربية** 1 (ماي 2009): 59.
[95] كمال عبد اللطيف، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب** (الدار البيضاء: المركز الثقافي المغربي، 2003)، 21.

معه بعد البكالوريا في ارتباط بآليات التفكير النقدي إن تعلمها بصورة صحيحة؟ التخوف أن يكون الجواب-العادة، هو النسيان والمحو، بوعي أو بغيره، ما دام أن الدرس الفلسفي يعيش حاليا – وقد ينطبق هذا الأمر حتى على المواد الأخرى – إحراج الابتعاد التدريجي عن روح الفلسفة أو تعطيل مسارات العودة إليها؛ وهو إحراج يجدد التساؤل حول مدى قدرة منظومة التربية والتكوين، التي تبقى مؤسسات خاضعة للدولة في نهاية المطاف، على أداء دور الحياد في عملية تلقين الفكر الفلسفي، وفتح باب الفصل الدراسي، من دون توجسٍ أو تردد، على مصراعيه أمام الفعل الفلسفي أو فعل التفلسف نفسه، ومفعوله النقدي من دون أيّ تخوف من أثره التفكيكي الذي قد يطيح أكثر اليقينيات صلابة. ينبغي أن نتساءل، في هذا الاتجاه، بكثير من الجدية والحزم، عن مدى استعداد النظام التربوي للتأسيس لتقاليد فلسفية راسخة واحتضان واستضافة كل المرجعيات الفلسفية المؤسسة لمشهد تاريخ الفلسفة، سواء تلك المدعمة لرؤية الدولة إلى الإنسان والمواطن أو تلك التي تتعارض، جزئيا أو كليّا، معها، خصوصا ونحن نحيا – طوعا أو كرها – في عالم كشفت جائحة فيروس كورونا المستجد أنه صغير وملتبس قد تحيط علل التفاهة بسلاسة – إن لم أقل بابتذال – بأغلب جوانبه الرفيعة، حيث يجد المرء نفسه بنقرة واحدة، وبسرعة ويسر مذهلين، أمام الحقيقة وأضدادها.

البيبليوغرافيا

ابن طفيل. **حي بن يقظان**. تقديم حسن حنفي. كتاب الدوحة. قطر: وزارة الثقافة والفنون، ماي 2014.

استاتي زين الدين، الحبيب. "من "التلميذ" إلى "المتعلم" بالمدرسة المغربية: تقاطعات اولية بين الحمولة الدلالية والمعرفية والممارسة البيداغوجية". **دفاتر التربية والتكوين** 10 (تشرين الأول/نوفمبر 2013): 8-19.

ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

أعبيدة، حميد. "إشكالية المفهمة في الفلسفة وفي تدريسها". **فكر ونقد** 64 (2004): 21-45.

أفلاطون. **جمهورية أفلاطون**. ترجمة فؤاد زكريا. مراجعة محمد سليم سالم. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر؛ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1968.

بنسعيد، إدريس. "مفارقات المدرسة المغربية". **المدرسة المغربية** 1 (ماي 2009): 57-62.

بوبكري، محمد. **التربية والحرية: من أجل رؤية فلسفية للفعل البيداغوجي**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2000.

تمحري، عبد الرحيم. "الفلسفة الثانوية بالمغرب ومسألة التكوين المستمر". **فكر ونقد** 62 (أكتوبر 2004): 81-93.

تورين، آلان. **براديغما جديدة: لفهم عالم اليوم**. ترجمة جورج سلمان. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

حجاج، علي حسين. **نظريات التعلم: دراسة مقارنة**. مراجعة عطية محمود هنا. عالم المعرفة 7. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983.

الخطابي، عز الدين. **الدرس الفلسفي كمجال للتعلم الذاتي**. سلسلة عالم التربية 19. الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 2010.

دوركهايم، إميل. **التربية والمجتمع**. ترجمة علي أسعد وطفة. دمشق: دار معد للطباعة والنشر والتوزيع.

روسو، جان جاك. **إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد**. ترجمة نظمي لوقا. بيروت: الشركة العربية للطباعة والنشر، 1958.

رويض، محمد. "حول مفهوم الحجاج في الفلسفة، مقاربة فلسفية-لسانية-ديداكتيكية". **فكر ونقد** 26 (شباط/فبراير 2000): 22-38.

السليماني، العربي ورشيد الخديمي. **قضايا تربوية ورهان جودة التربية والتكوين: مقاربات سيكوبيداغية وديداكتيكية**. مراجعة وتقديم عبد الكريم غريب. منشورات عالم التربية الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2005.

الشيخ، محمد. "تدريس الفلسفة في الكليات المغربية: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك في الدار البيضاء نموذجا". **تبين** 2 (خريف 2012): 242-257.

طوزي، ميشال. "مدخل إلى إشكالية ديداكتيك تعلم التفلسف". ترجمة عزيز لزرق. **مجلة فلسفة** 7-8 (ربيع 1999): 94-107.

عبد الرحمن، طه. **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2002.

عبد اللطيف، كمال. **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**. الدار البيضاء: المركز الثقافي المغربي، 2003.

فايل، إريك فايل. **مستقبل الفلسفة**. دفاتر إريك فايل. ليل: المنشورات الجامعية لمدينة، 1987.

كانط، إيمانويل. **تأملات في التربية**. ترجمة وتعليق محمد بن جماعة. صفاقس: دار محمد علي الحامي للنشر، 2015.

المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي. **مدرسة العدالة الاجتماعية: مساهمة في التفكير حول النموذج التنموي**. الرباط: المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، 2018.

______. **الرؤية الاستراتيجية للإصلاح 2015-2030**. الرباط: المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، 2015.

______. **التقرير الموضوعاتي لسنة 2009 حول نتائج التقويم الوطني لتقويم التحصيل الدراسي (التقرير التحليلي)**. الرباط: المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، مايو 2009.

مجموعة البنك الدولي. **المغرب في أفق 2040: الاستثمار في الرأسمال اللامادي لتسريع الإقلاع الاقتصادي**. واشنطن: البنك الدولي، 2017.

المملكة المغربية. اللجنة الخاصة بالنموذج التنموي. **النموذج التنموي الجديد: تحرير الطاقات واستعادة الثقة لتسريع وتيرة التقدم وتحقيق الرفاه للجميع.** التقرير العام. الرباط: اللجنة الخاصة بالنموذج التنموي، أبريل 2021.

الهيتي، هادي نعمان. **ثقافة الأطفال.** عالم المعرفة 123. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والعلوم والآداب، 1988.

وزارة التربية الوطنية. **التوجيهات التربوية والبرامج الخاصة بتدريس مادة الفلسفة بسلك الثانوي التأهيلي.** الرباط: وزارة التربية الوطنية، نونبر 2007.

______. **الكتاب الأبيض.** الجزء الأول: الاختيارات والتوجهات التربوية العامة المعتمدة في مراجعة المناهج التربوية. الرباط: وزارة التربية الوطنية، يونيو 2002.

ياسبرز، كارل. **مدخل إلى الفلسفة.** ترجمة محمد الشنيطي. القاهرة: دار القاهرة، 1967.

Cornu, Laurence & Alain Virginaux. *La didactique en question*. Paris: Hachette, 1992.

Derrida, Jacques. *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990.

Descartes, René. *Médiations métaphysiques*. Paris: Flammarion, 1979.

Doutrelouk, Jean–Marie. “Vers une modélisation de la communication pédagogique”. *Revue Langue française* 70, no. 1 (1986): 26-44.

Foucault, Michel. *Sécurité*, *Territoire*, *Population*: *Cours au collège de France*, 1977–1978. Paris: Gallimard; Seuil, 1978.

Freire, Paulo. *Pédagogie des opprimés*. Paris: F. Maspero,1982.

Perrenoud, Philippe. “Métier d’élève: la part de feu ”. *Résonances* 2 (Octobre 2011): 3-6.

Russ, Jacqueline. *Les méthodes en philosophie*. Paris: Armand Colin, 1992.

Sartre, Jean Paul. *Questions de méthode*. Paris: Gallimard, 1960.

Sen, Amartya. “Liberty and Social Choice”. *Journal of Philosophy* 80, no. 1 (January 1983): 5-28.

The World Bank. *Where is the Wealth of Nations*? *Measuring Capital for the 21st Century*. Washington, DC: World Bank, 2006.

Tozzy, Michel. “Contribution à l’élaboration d’une didactique de l’apprentissage du philosopher”. *Revue française de pédagogie* 103 (Avril–Juin 1993): 19-31.

Tozzy, Michel. *Penser par soi–même*, *initiation à la philosophie*. Lyon: Chronique Sociale, 1994.

مجلة المناهل، العدد 104: 277-293

تأويلية الحداثة: بحث في الممكنات والحدود

محمد البوبكري
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة شعيب الدكالي، الجديدة

"Seul le présent existe."
Chrysippe

1. أهمية المنعطف الهيرومينوطيقي في تشكيل مشروع الحداثة

ليس الهدف من هذا البحث رسم دائرة للحداثة وللتراث في فكرنا العربي؛ فليس في استطاعتنا القيام بذلك، إذ يمتنع علينا فصل التفكير في الحداثة عن أفق[1] (horizon) التراث الذي نحياه، فضلا عن فصله عن التأويل الذي يختزنه؛ مادام هذا الأخير لا يعدو كونه بحثا في "الاثار" من النصوص والأفكار الموروثة التي تضغط بثقلها على وعي الإنسان العربي. وبالتبع فإن كل وعي "بالحداثة" يلزم امتلاك وعي بهذا "التراث" نفسه إما تداخلا ودمجا أو تباعدا. من المعلوم أن تعدد المشاريع البحثية، رغم درجة تفاوتها، لم تترك مزيدا لمستزيد فيما يتعلق بطريقة مناولة قضايا التراث؛ فهما وتفكيكا وتجاوزا وتأصيلا وتداوليا. بيد أن القول في "التراث" في صلته بالحداثة يتجاوز هذه الاعتبارات السالفة ليرتبط بقضية "التأويل" من حيث شروطه وحدوده وكذا ممكناته، وذلك إذا نظرنا إلى التأويل بوصفه "نظرية للفعل"[2] أو بوصفه منهجا نقديا يسعى إلى تحديد الشروط الممكنة لما يمكن أن يعد "أنثربولوجية فلسفية".[3]

تكاد تكون هذه هي الإشكالية الكبرى، في اعتقادنا، لعلاقة التراث بالحداثة. هل استطاع مفكرونا العرب، رغم مبلغ علمهم بالتراث، أن يجعلوا هذا التراث معاصرا لنا؟ هل استطاعوا أن يجعلوا من العودة إلى التراث عودة مأمونة من مزالق التاريخانية ومكرها؟ ثم هل استطاعوا أن يستكنهوا الممكنات التي يفتحها على صعيد الفعل

---

[1] هناك مثلا اتفاق، نوعا ما، بصدد الأسس المنهجية للهيرومينوطيقا بين غادامر وهابرماس والتي ترتبط عندهما بالشروط القبلية لتحصيل الفهم أو أفق الفهم الذي يشرط عمل المؤول و هي شبيهة الى حد ما بالتاريخ الذي لا يعنى بمعرفة علاقة معيشة ومشهودة، بقدر ما يعنى بمعرفة علاقات غير معيشة من طرف أي شخص تبعا لرؤية قائمة على "أفق انتظاري لأفعال ممكنة".

[2] نجد تلازما بين الفهم والتطبيق أو الممارسة في إطار الهيرومينوطيقا. ليس الفهم إلا شكلا للممارسة.
Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais* (Paris: PUF., 1987), 206.

[3] *Pratique et langage*, *Etudes herméneutiques*, sous la direction de Simon Castonguay et Cyndie Sautereau (Québec: Presses Universitaires Laval, 2012), 5.

والممارسة بما يسمح بفهم "الإنسان المشخص" في العالم المعيش. لا شك أن القارئ استطاع أن يتبين من خلال هذه التساؤلات أهم المشاريع البحثية التي عنيت بالاشتغال على إشكالية التراث في صلته بالحداثة وهي على التوالي: محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمان وعبد الله العروي. لا يمكننا أن نرقى باسهامات هؤلاء المفكرين إلى مستوى التناول "التأويلي" بخصائصه المتنوعة كما هي عند غادامر وريكور وهابرماس. وبما أن المهمة المطلوبة هي "فهم" و"تفسير" التراث فإن: "الفلسفة ينبغي أن تكون بالضرورة هيرومينوطيقية إن هي أرادت أن تصل إلى مطمحها الذي يتمثل في فهم الذات (compréhension de soi)".[4]

ويبدو أن الهيرومينوطيقا بوصفها إرثا للحداثة تهدف إلى تجاوز "عيوب" الرمزية التي كونتها هذه الحداثة ذاتها، وبالتالي فهي تسعى إلى تجديد معنى هذه الرمزية. وبواسطة الفهم الذي يتوسطه جهد تأويل الرموز يمكننا تجديد "المعنى" الضائع. يقول بول ريكور: "إنه في إطار الهيرومينوطيقا حيث نجد الرابطة بين المعنى الموهوب من خلال الرمز وبين تلك الخطوة إلى فهم سر محجوب".[5] على أن هذا الفهم كما هو عند ريكور ورودولف بولتمان أيضا يستلزم قدرا من الافتراض المرتبط بكيفية طرح الأسئلة مما يجعل من "الفهم القبلي"[6] (précompréhension) ضروريا للفهم ولعملية التأويل.[7]

نريد، تبعا لهذه الاعتبارات، أن نبين فيما سيلي وجاهة هذا المنعطف الهيرومينوطيقي والمنعطف اللغوي في إضاءة وتعميق رؤيتنا للحداثة والتراث؛ كما نريد أن نجعل من مسلكنا في النظر إلى هذا التراث مسلكا "نقديا" يتتبع فعالية الفكر والفعل بدون السقوط في افة "الانحصار" و"الدوغمائية"[8] التي وقعت فيها بعض المشاريع التي عالجت التراث[9] والتي لم تستطع أن تجعل من الفهم وسيلة "للتفكير" من منطلق هذا التراث بتأويل ما تشير إليه مكوناته بصدد الواقع في عموميته والواقع الإنساني على وجه التحديد. وهو ما يجعل من المعنى يستدعي، إذا استدعينا قول بول ريكور، "تأويلية

---

[4] Housamedden Darwish, *Paul Ricœur, problématique de la méthode et herméneutique du dialogue* (Saarbrücken: Presses Académiques Francophones, 2017), 55.

[5] Darwish, *Paul Ricœur*, 77.

[6] يوازي مفهوم "الفهم القبلي" كما وظفه بول ريكور مفهوم "المضمون الإيديولوجي" عند محمد عابد الجابري؛ ما دام الأمر يتعلق عندهما بطرح إشكالية الماضي في صلتها بالحاضر (نحن) والتي تتضح بشكل واضح عند الجابري: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الثقافي** (الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993)، 6-7.

[7] حول مفاهيم: الفهم وما-قبل الفهم يمكن العودة إلى يورغن هابرماس في كتابه: Habermas, *Logique*, 208-9.

[8] أنظر اعتراض ريكور على "التأويل الغنوصي" للرموز في المرجع السابق: Darwish, *Paul Ricœur*, 86.

[9] أنظر كذلك نقد الجابري للتأويل السلفي والروحي للتراث في: الجابري، **نحن والتراث**، 13.

مبدعة" تكون مهمتها أن تفحص ما تشير إليه الرموز بصدد "الواقع الإنساني".[10] هذه هي الإشكالية الفعلية في "التراث" في علاقته بفكرة "الحداثة" وهي الباعث على اختلاف المفكرين العرب في سعيهم إلى إيجاد نقطة تمركز تسعى إلى "إعطاء معنى للمقروء"[11] حسب قول محمد عابد الجابري. نجد ما يقرب من هذا التحديد عند بول ريكور في إطار تعدد المعنى الذي يشكل عنده مجالا لقيام التأويل حيث يقول: "يوجد تأويل حيث يوجد معنى متعدد؛ وإنه في إطار التأويل حيث يمكن أن ينجلي تنوع المعاني".[12]

لا أعتقد بأن الجابري كان غافلا عن هذه المسألة، وبين ذلك في حديثه غير ما مرة عن "ممارسة النقد بروح علمية". يقول في خاتمة/فاتحة كتابه العقل السياسي العربي: "الفكر العربي المعاصر مطالب إذن بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل، "العقل المجرد" والعقل السياسي... إنه بدون "ممارسة" هذه الأنواع من "النقد بروح علمية" سيبقى كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة في الوطن العربي حديث أمان وأحلام. والمحاولة التي قمنا بها في هذا الكتاب وفي كتبنا الأخرى لا تستهدف أكثر من تدشين بداية. وإذن فالموضوع سيبقى "مفتوحا" لأمد طويل. وكل خاتمة لنوع من القول فيه يجب أن تؤخذ كفاتحة لقول جديد... ".[13]

هذه النسبية التي يرهن بها الجابري التعامل مع التراث أساسية للغاية، بل يمكن القول إنها تشكل جوهر إشكالية الحداثة مادامت أنها تلغي القول الفصل في الوصول إلى تأويل نهائي لتراثنا الثقافي؛ وبالتالي تحرره من ضيق "وهم" اكتمال التاريخ ونهائيته إلى انفتاحه على راهن ومستقبل المجتمع العربي، كما أن القول بضرورة التوسل "بالنقد وفق رؤية علمية" يؤكد بالتبع عدم كفاية المناهج التي توسل و يتوسل بها مفكرونا منذ عصر النهضة إلى يوم الناس هذا، أقول عدم كفايتها في فهم التراث فهما حقيقيا. هذ حقيقة لا ينبغي التغافل عنها؛ إذ نشهد في واقع الأمر عدم اكتمال للمناهج التي وفقها يتم التعامل مع "التراث" مما ينتج عنه حجب رؤى وتصورات "مغايرة".

2. أفق التراث وأفق الحداثة: منهجية الفهم ونظرية الفعل

ينطلق هابرماس في كتابه **منطق العلوم الاجتماعية** في سياق مناقشته لرؤية غادامر حول التراث والأحكام المسبقة من القول بأن "انبعاث وتطور العلوم

[10] Darwish, *Paul Ricœur*, 86.

[11] الجابري، **نحن والتراث**، 11.

[12] Darwish, *Paul Ricœur*, 91.

[13] محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي: العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، 374.

الهيرومينوطيقية جاء كرد فعل لتراجع دعوى صلاحية التراث".[14] ما يهمنا في هذا التحديد، رغم طابعه النقدي، هو أنه يجعل من الهيرومينوطيقا بوصفها فنا للتأويل والفهم إشكالية أساسية للتفكير في سؤال الحداثة الغربية في صلتها بالتراث من جهة، ومن جهة ثانية يسمح لنا بالانفتاح ومحاولة التفهم المنهجي لهذا "المنعطف الهيرومينوطيقي"[15] الذي طبع الفكر الغربي المعاصر في إطار بنائه لمشروعه حول الحداثة. ونكاد نجزم ههنا بأن الرؤية التي نود تتبعها تخص هذا الأساس المنهجي الذي يشكله الفهم من داخل التجربة الهيرومينوطيقية التي اعتبرها غادامر "إيضاحا للوظيفة "التصحيحية" التي يمكن أن تقوم بها وذلك في غياب "فهم موضوعي" للتعددية الحاصلة في اللغة"؛[16] ما يعني أن الهيرومينوطيقا تنخرط في هذا المجهود القائم على محاولة تأويل ما يبدو لنا غريبا والسعي إلى فهم ما لم يتم فهمه. يمكن القول، تبعا لهذه الاعتبارات المنهجية الأولية أن سمة الفهم الملازمة للتجربة الهيرومينوطيقية تشكل ضربا من الرؤية لما يمكن أن يؤول إليه التراث في علاقته بالراهن والمستقبل؛ هذه الرؤية التي يكون هدفها فهم المعنى المنقول إلينا عبر التراث وما مدى تناسب "أفعاله" مع توقعاتنا لأفعال ممكنة. تكمن أهمية غادامر، حسب هابرماس، في كونه برهن على أن الفهم الهيرومينوطيقي يؤدي وفق الضرورة الترنسندنتالية إلى التمفصل بين الفهم من منطلق الذات صوب توجيه الفعل.[17] مما يجعل من "الفهم موقفا منتجا"[18] وليس موقفا يعيد إنتاج الأفعال التي سبق حدوثها في الماضي. وبالتالي وضع بديل للفهم في إطار ومن خلال اللغة مادام أن أغلب المشكلات الفلسفية هي مشكلات لغوية.

ينبغي إذن الوعي بأهمية هذين المنعطفين "الهيرومينوطيقي" و"اللغوي" في تعميق فهمنا لاشكالية فهم "المعنى" في إطار "التراث والحداثة" الغربيين. نفتقد، نحن العرب المعاصرون، بدون شك لهذه الرؤية الهيرومينوطيقية التي تجعل من "الفهم" منطلق التفكير النظري والنقدي لعلاقاتنا "بتراثنا"؛ منطلق يقوم على المزاوجة بين العودة إلى هذا التراث في إطاره "التداولي"، وهو ما استنفذه المفكرون العرب، و بين إمكانية أو عدم إمكانية سريان أفعاله ورؤاه مع مجالنا التداولي، وهو ما لا يتم إلا إذا نظرنا إلى الفهم على أنه موقف منتج[19] لأفعال ورؤى جديدة. لا يفترض هذا المنظور

---

[14] Habermas, *Logique*, 212.

[15] حول دلالة المنعطفين الهيرومينوطيقي واللغوي يمكن الرجوع إلى المرجع السابق.

[16] Habermas, *Logique*, 185.

[17] Habermas, *Logique*, 205.

[18] Habermas, *Logique*, 197.

[19] يقول غادامر مؤكدا هذا الموقف المنتج للفهم: "إن **الفهم** يتضمن على الدوام عنصر **تطبيق**، وبهذه الطريقة **ينتج** عملية تشكيل للمفاهيم مستمرة". هانز جورج غادامر، **الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح (طرابلس: دار أويا، 2007)، 528.

الهيرومينوطيقي الذي يجعل من الفهم أساسا له، لزوم "القطيعة"[20] ولا حتى "التساكن" مع التراث، لأن الفهم في أساسه علامة فارقة، هو تجاوز، نقد، وهو كذلك فعل يزيح ما قبله ليقوم بتهييء أرضية جديدة تكون متجذرة في عالمنا. لا يمكن للفهم إلا أن يكون معاصرا لنا، لأنه استشعار بضرورة البناء والتجديد. ليس هذا نقد لطريقة تعامل المفكرين العرب المعاصرين مع التراث، بل هو، إذا شئنا، إضاءة للنقص الحاصل عندنا حول "الوظيفة الأساسية للهيرومينوطيقا في بناء مشروع الحداثة".[21] وبما أن الهيرومينوطيقا هي إرث الحداثة، مثلما أسلفنا، فإنه يصعب تفهم هذه الحداثة بدون الانطلاق المنهجي، على الأقل، من الوعي بهذا البعد الهيرومينوطي الذي يشكل أساس البحث عن "الذات".

إن ما يؤدي إليه هذا القول هو اعتبار الفهم وسيلة للتفكير؛ وبالتالي وسيلة للفعل، أو قل هو الفعل والعمل ذاتهما. لا يمكن الحديث عن الفهم، وفق هذه الكيفية، بدون الحديث عن أهمية العقل والنقد في التأسيس "لمشروع الحداثة" لا بوصفهما مرجعيتين فقط، بل أساسين لتكوين المعرفة على صعيد قيمتها وأهدافها وأيضا على صعيد رصد السمة الايديولوجية وغير الإيديولوجية لمختلف الإنتاجات الثقافية؛ مادام أن غرض الفهم هو تأسيس "معايير" للفعل يكون منطلقه، إذا شئنا، الوعي البدئي بالتراث. يكاد يكون التلازم بين تأويلية غادامر وتأويلية هابرماس النقدية في هذا المستوى ممكنة، بله مشروعة وضرورية في وضعيتنا نحن في المجتمعات التقليدية ذلك أنها تؤسس بشكل من الأشكال "للوعي بالتاريخانية"؛ والتي لا تتصور كقطيعة ضمن التصور الهيرومينوطيقي في عمومه؛ لأن "الفهم" هو الذي يحقق هذه القطيعة المحتملة أو يضعها في إطارها الحقيقي. في هذا الإطار يمكن أن نتصور التاريخانية بوصفها أفقا تأويليا متقدما لمفعولية الحداثة؛ حيث تؤدي وفق الضرورة التاريخية إلى تحصيل الوعي بأزمة التأخر الحضاري، بيد أنها تنفي من داخلها كل منطق للمحايثة التي يقتضيها الفهم. وعليه فالوعي بالتاريخانية يظل محتاجا بعد كل ذلك إلى أساس ينقله من بنية الوعي إلى بنية الفعل. وفي المقابل فإن ما يمكن أن نصطلح عليه "بالتأويل المذهبي" المحايث عند بعض المفكرين العرب يبقى هو كذلك عاجزا عن تقديم تصور إجرائي لأساس متين حول فعل الحداثة لكونه يبقى حبيس الأسس والمرجعيات النظرية التي يفترض أنها مشروعة ووجيهة ومسلم بها.

---

[20] يعتبر هابرماس أن أطروحة شيلير التي اعتبرت بأن التقاليد التاريخية تفقد فعاليتها نظرا لموضوعية العلم، أطروحة غير مبررة من وجهة نظر منهجية. Habermas, *Logique*, 213.

[21] ليس من الضروري الإشارة هنا إلى سيادة مناهج محددة في تأويل الحداثة والتراث.

ويمكن أن نتمثل هذه القضية مثلا من خلال النقد الذي وجهه غادامر إلى هابرماس من حيث إن هذا الأخير أسند لسلطة التفكير والنقد دورا نهائيا في تصور مشروع الحداثة الغربية؛ فيما يسميه بالتأويلية النقدية التي تحرر التراث من دوغمائيته. رغم أن "التفكير" ضروري في نظر غادامر فإنه مع ذلك لا يمكنه أن ينفلت من ارتباطاته التاريخية؛[22] مما يعني أن التفكير النقدي نفسه يبقى متجذرا مع سمة الما-قبل فهم التي لا يمكن تجاوزها والتي تقوم بتهيئة الأحكام المسبقة الخاصة بالتراث؛ لتشكل مقاربة مؤسسة وأنطولوجية في علاقة مع الفهم. هذه الأهمية التي يعطيها غادامر لسمة ما قبل الفهم الخاصة بالتراث ضرورية رغم أنها تحصر المظهر النقدي للفكر لمصلحة فهم يتمفصل في إطار اللغة حيث تتحقق بالفعل التجربة الإنسانية؛ لأن ما يبدو مهما في نظره هو التساؤل حول "الحدود والممكنات الواقعية لقوة التفكير هاته"؛[23] مما يعني أيضا أن النقد ليس بدئيا مثلما اعتقد هابرماس، بل إنه "ملازم لدينامية الهيرومينوطيقا".

لا يبدو هابرماس مطمئنا لهذا التصور الغاداميري لكونه يحجب البعد النقدي[24] من تصوره خاصة في كتاب **الحقيقة والمنهج** الذي يحمل سمة ضد نقدية واضحة في نظر هابرماس.[25] وإذا كان مشروع الحداثة بوصفه الهدف الأساس للهيرومينوطيقا يحمل هموما ابستيمولوجية واجتماعية، فإن العقل النقدي عند هابرماس لا يخلو، هو أيضا، من مخاطرات ابستيمولوجية تتجلى في السلطة الشمولية التي يوكلها هابرماس إلى "التفكير النقدي" في التباعد مع التقليد؛ مما يؤدي به إلى عدم تقدير أهمية اللغة بوصفها الإطار الذي يتحقق فيه فهم العالم وكذلك بما هي الانفتاح اللانهائي للعقل. ثم من جهة ثانية يجعل من "الكونية" الغاية الأساس للوجود الإنساني؛ مما يجعل من النقد يتحدد سلفا بهذا الهدف الذي يخفي نزعة تفاؤلية مفرطة في التأويل. وتبعا لهذه المقاربات فلا يمكن الحديث إلا عن نقد أصيل وتفكير متأصل في التراث وهو في اعتقادنا جوهر النقد الذي يوجهه غادامر لتأويلية هابرماس النقدية، وهو أيضا أساس "المشكلة التأويلية" إزاء تشكيكية عصر التنوير عن مفهوم "الحكم المسبق". يؤكد ذلك غادامر بقوله: "ليس النقد الرومنسي لعصر التنوير، بطبيعة الحال، مثالا على هيمنة التراث المسلم بها، واستمراريته غير المتأثرة بالشك والنقد، إنما هو بالأحرى موقف نقدي معين

[22] José María Aguirre Oraa, "Raison critique ou raison herméneutique?", *Revue Philosophique de Louvain* 91 (1993): 411.

[23] Aguirre Oraa, "Raison critique", 411.

[24] "العقل النقدي" في تصور هابرماس الفلسفي.

[25] يقول هابرماس: "إن غادامر يتنكر لقوة التفكير الملازمة للفهم". Habermas, *Logique*, 213.

يوجه نفسه مرة أخرى نحو حقيقة التراث، ويلتمس تجديده. وهذا الموقف ندعوه بالتراثوية (traditionalisme)".[26] لا أعتقد، أنا بدوري، أن إشكالية الحداثة في علاقتها بالتقليد يمكن أن تكون بهذا القدر من التبسيط كما تصوره هابرماس والتاريخانيين، لأن التأويلية قادرة على أن تترصد الجديد ضمن تصور متموقع بشكل معين في التراث[27].

ما يهمنا في هذا النقد المتبادل المشهور بين هابرماس وغادامر ليس الانتصار لأحدهما على الاخر، بل تبيان أن الرؤيتين معا مهمتان في بناء "فعل الحداثة"[28]. ومن جهة ثانية الالماع إلى أن المقاربة الهيرومينوطيقية تتضمن صلة ما مع الممارسة؛[29] ففيما يتعلق بتأويلية هابرماس النقدية فإنها تجعل من قوة التفكير والنقد وسيلة للتباعد مع دعاوى صلاحية التراث بما يحمله من تصورات دوغمائية وسلطوية أحيانا. وبالمثل فإن تأويلية غادامر لا تخلو من وجاهة؛ رغم كونها تهمل السمة التاريخية الملموسة والاجتماعية لماهية العقل من خلال إعطاء سلطة مطلقة للغة[30] في منظور هابرماس. قلت إن هذا التصور لا يخلو رغم ذلک من مشروعية "تأسيسية" من حيث كونه يضع أرضية التراث منطلقا للتأويل والفهم.

3. عقل، تأويل، تاريخانية

هل يجوز الجمع في إطار التأويلية المعاصرة بين المفاهيم الثلاثة: عقل وتأويل وتاريخانية؟

إذا أمعنا النظر في دلالة الفهم في معناه الموسع؛ أي قابليته لأن يعبر عن "رؤية للعالم" أصيلة ومتأصلة، تحمل في بنيتها إمكانية "التصحيح" وإمكانيات "الفعل" ضمن قوة متعينة في التراث ذاته، فإن الجمع بين المفاهيم أعلاه في إطار تصور "للحداثة" يثير جملة عويصة من المشكلات التي سبق أن عرضها هيدغر وغادامر وآخرون في معرض نقدهم للنزعة التاريخية لعصر التنوير الذي لم يستطع، في نظرهم، أن يفهم فكرة التاريخ فهما حقيقيا. يقول غادامر: "يظهر أن "النزعة التاريخية"[31] متأسسة (...) على عصر التنوير الحديث وتقاسمه أحكامه المسبقة بلا دراية. وهناک حكم مسبق واحد

---

[26] غادامر، **الحقيقة والمنهج**، 388.

[27] غادامر، **الحقيقة والمنهج**، 388.

[28] من هنا نفهم قولة غادامر عندما يقول: "فبنية الفهم العامة تتجسد في الفهم التاريخي، بحيث إن الروابط العينية التي تربط ما هو سائد والتراث وممكنات المرء المستقبلية تصبح ذات حضور مؤثر في الفهم نفسه". غادامر، **الحقيقة والمنهج**، 366.

[29] رغم أن التأويليات في أساسها هي نظرية للفعل، فإن غادامر، منتقدا التصور الهابرماسي، فإنها لا ينبغي أن نتصورها وفق أنموذج التقدم الدائم والخطي عند أبل وهابرماس والذي يرقى في نظر غادامر إلى تصور مثالي حول المعنى.

[30] تأويليه غادامر تقف عند التحديد الذي تقدمه اللغة لشكل الحياة وللتقليد؛ وهو ما ينتقده هابرماس في إطار تأويليته النقدية والعقلانية. هذه السمة التأويلية موروثة بدون شک عند غادامر من "أنطولوجيا هيدغر" وهي تلغي، بشكل من الاشكال، السمة "لتاريخانية للفهم".

[31] التاريخانية (Historicisme).

لعصر التنوير يحدد جوهر هذا العصر: فالحكم المسبق الأساسي لعصر التنوير هو حكمه المسبق ضد الحكم المسبق ذاته، حكم يحرم التراث قوته".[32]

هذا الافتراض المسبق للأحكام التي تضعها التاريخانية وللاستمرارية التاريخية نفسها التي تميزها تبعا لعصور مختلفة يضعها موضع نقد جوهري: هل يمكن تحديد أفق تاريخي ما بدون أفق متعين في الزمان والمكان؟ وإذا كان صحيحا أن إشكالية التاريخانية هي إشكالية الحداثة التي تقف عند قدرة التفكير على أن يحرر التقليد من مكوناته الدوغمائية والعنيفة، فإن هذا النمط من التفكير التاريخاني يبقى حبيس التصور الهيجلي حول فكرة "المطلق"؛ لأن فكرة عقل مطلق أمر غير متيسر للوجود الإنساني التاريخي. فعقلنا موجود ضمن شروط عينية وتاريخية فقط؛ أي أنه ليس هو المسيطر على نفسه، إنما هو يظل معتمدا دائما على الظروف المحددة التي يشتغل فيها".[33] ومنه فيعسر أن يكون التفكير التاريخاني منهجا ورؤية في الوقت نفسه، لأن ما يكون وسيلة للتفكير في الواقع لا يمكنه أن يحمل في ذات الوقت ممكنات تغيير هذا الواقع بكيفية مباشرة دون تحديدات الماضي وما يرتبط به من هوية وحضارة وتراث ثقافي؛ يضاف إلى ذلك أن أفق التفكير غالبا ما لا يكون هو نفسه أفق العمل والفعل. لا يمتلك العرب المعاصرون "إيديولوجية" خاصة بهم، بما هي جملة القضايا السياسية والاجتماعية تكون مستنبطة منطقيا من "فلسفة للتاريخ"، تقوم بتعبئة المجتمع في عمقه.[34] وما يعتبر "رؤية تجريبية" لهذا الواقع تحت تأثير سيرورة العلم[35] والتقنية لا يمكنه أن يرقى إلى كونه "نظرية تأويلية" للمجتمع.[36] من هنا تسمح لنا الهيرومينوطيقا بتأسيس علاقة خاصة مع التراث والحداثة تقوم على "الفهم" قبل كل شيء؛ هذا الأخير الذي يقوم بتأجيل النظر في الأهداف المسبقة التي تتخذ "شكل" مشروع اجتماعي تحت تأثير الواقع. ورغم ذلك فإن هذا "الفهم" يبقى محتفظا برؤية ذاتية للتجديد هي نفسها الوعي بإشكالية الحداثة.[37] يصبح الفهم، تبعا للملاحظات السابقة، مؤسسا

[32] غادامر، **الحقيقة والمنهج**، 374.

[33] غادامر، **الحقيقة والمنهج**، 381.

[34] Abdallah Laroui, *Islam et modernité* (Casablanca-Beyrouth: Centre Culturel Arabe, 2009), 89.

[35] يقول العروي: "إذا كانت مشكلة "النظرية" تطرح بحدة، فإن ذلك يعزى إلى كون الكتاب العرب يبحثون عن منهج يسمح لهم بالتمييز بين مختلف مستويات الواقع المادي والاجتماعي والنفساني. لذلك فهم يلتفتون بشكل طبيعي صوب العلم. وفي الواقع فإن كل خطوة في هذا الاتجاه تترافق مع الافتتان بالعلم: كل شيء يقبل الفهم ويقبل الحل إذا نحن اكتسبنا العلم المعاصر يؤكد هؤلاء الكتاب".
Laroui, *Islam et modernité*, 90.

[36] نكاد نجد هذه الظاهرة تهيمن على رؤية المفكرين العرب في تعاطيهم للتأويل بحيث يقعون تحت اغراء مظهر الموضوعية. أنظر نفس الملاحظة بالإضافة إلى سقوط التاريخانية في النزعة الموضوعية: Habermas, *Logique*, 195-6.

[37] لعل هذه هي الرؤية التي حاول العروي أن يعبر عنها عندما يقول: "ينبغي أن يكون المرء حداثيا بشكل كلي حتى يستشعر إشكالية الحداثة" هذه الرؤية أساسية حتى داخل النهج التأويلي؛ لأن تحديد هدف ومقصد نهائي للتأويل يكون غير مؤسس يعدم مهمة

لمنطق التاريخانية[38] بما هي نظرية نقدية لأزمة "الواقعية" في المجتمعات التقليدية. وهكذا فإن التاريخانية في أمس الحاجة إلى هذا الأساس "الهيرومينوطيقي" المتمثل في "الفهم" الذي ينبغي أن يكون أساس إشكاليتها وهو يقتضي بلا شك التموقع في التراث والحداثة؛[39] لأن هذا الفهم يؤسس بالفعل لهذه الرابطة التي قوامها الوعي بالأزمة الثقافية والمعيارية للمجتمعات التقليدية التي هي الباعث على نشوء التفكير في مسألة الحداثة. ورغم اتفاق المفكرين العرب حول هذه القضية، فإن أزمة الواقعية منهجيا وعمليا تكاد تكون السمة المهيمنة على الفكر العربي المعاصر.

لا يحتاج المرء إلى التفصيل في الأسباب المتعددة لهذه "الأزمة"؛ يكفي فقط الإشارة إلى سيادة تأويلات أحادية-مطبقة[40] تسعى إلى عقلنة، أو قل وضعنة المجتمع قبل أي تفكير في وضع معايير تكون خاضعة هي نفسها لمنطق التاريخ والمجتمع. لا نعجب اليوم من استمرار هذا النمط من التفسير التجزيئي الذي هو واقع تحت ضغط تصور خاطئ للتاريخ الكوني.[41] ولذلک فالفلسفة في أساسها القائم على الفهم تطلع بوظيفة "التوسط" بين النظريات وبين الحياة الاجتماعية في وقت نشهد فيه تباعدا مستمرا بين المعرفة المتخصصة وبين ما نسميه بعبارة العالم المعيش (Monde vécu). ما أكثر ما نسمع في القرنين الأخيرين عن مشاريع فلسفية تدعو إلى إعادة تأسيس

الهيرومينوطيقا نفسها. لذلک لا بد من استحضار الرؤية التاريخانية في منطلقاتها المنهجية حتى ولو اختلفنا مع نتائجها النهائية. ولعل هذا هو الباعث على نشوء الهيرومينوطيقا.

Laroui, *Islam et modernité*, 94.

[38] التاريخانية في نظر عبد الله العروي غير قابلة للتجزيء، إنها تفسير للوقائع الإنسانية بالاعتماد على شروطها التكوينية؛ تمتاز عن غيرها من الرؤى بصلاحية لا تضاهى، تكشف في تجلياتها عن قصور الإنسان في مرحلة من مراحل التاريخ الخاص؛ إذ تحتمل، أي التاريخانية، إمكانية أن تعمم في كل العصور وكل المجتمعات بشهادة العقل الإنساني نفسه. لكن يبدو أن هذا التصور للتاريخانية قد قوبل في المجتمعات العربية بنوع من الالتباس. رفض المجتمع التاريخانية التي هي المحرك الفعلي للحداثة الفكرية (الذهنية)، فلم يبق لداعي الحداثة إلا مسلک وحيد أمام هذا العجز الإبستيمولوجي الذي يعتري العقل العربي، وهو أن نتخذها مجرد وسيلة لكي نفهم أوروبا من جهة، وأن نتفهم وضعنا التاريخي من خلال هذه الأخيرة (أوروبا) في انتظار هذه المنة: احساس الإنسان العربي بتاريخانيته.

Laroui, *Islam et modernité*, 172.

[39] "إن أفق الحاضر، يرى غادامر، لا يمكنه أن يتشكل أبدا بدون الماضي. لم يعد هناك إمكانية لتصور أفق للحاضر يمكنه أن يوجد معزولا عن افاق تاريخية نستطيع قهرها. لذلک يتوقف الفهم على هذه السيرورة المتمثلة في انصهار الافاق التي ندعي قدرتنا على عزل احداها عن الأخرى". Habermas, *Logique*, 194.

[40] أنظر مثلا الدعوة إلى تبني مشاريع تربوية وثقافية بدون حديث عن الديمقراطية والحرية. هذه الهوة بين وضعنة المجتمع وبين بنية الوعي ظاهرة تتزايد يوما بعد يوم في المجتمعات التقليدية، وهي نتيجة مترتبة على المغالاة في تصور العقلانية وفي تطبيقها.

خصص الأستاذ عبد الله العروي تحليلا وافيا، لم يترک فيه مزيدا لمستزيد، حول أزمة الفكر والمثقفين العرب في كتب عديدة. يمكن الرجوع إلى: Laroui, *Islam et modernité*.

[41] السبب بالتحديد هو العوز في تصور "فلسفة التاريخ" التي تمتزج وفقها رؤية الماضي والحاضر. يقول دانتو في هذه النقطة بالذات: "إن أي رواية للماضي هي غير تامة بشكل جوهري. وهذا يعني أنه لكي تكون تامة ينبغي تعيين شرط ليس من السهل تعيينه... وهكذا وفق أطروحتي فإن رواية تامة بصدد الماضي تظل تفترض رواية تامة بصدد المستقبل، بحيث يكون ممتنعا تحقيق رواية تاريخية تكون تامة بدون أن نشكل في ذات الوقت فلسفة للتاريخ. بعبارة أخرى فإن معرفتنا بالماضي محددة بمعرفتنا أو جهلنا بالمستقبل. وهنا تتجلى الرابطة العميقة بين فلسفة التاريخ في المعنى الواسع للكلمة وبين التاريخ في معناه الاعتيادي.

Habermas, *Logique*, 202-3.

العقلانية الغربية "الملتبسة"[42] على أسس "نظرية" تستطيع أن تشكل "معيارية" لنظام اجتماعي متجدد؛ مما يدل على أن الحداثة الغربية نفسها مشروع غير مكتمل. ومثلما أن هذه الحداثة تتمتع بهذه القدرة على إعادة تجديد ذاتها، فإن الفهم[43] نفسه يكون مهيئا لتجديد ذاته لأنه متعلق "بالعالم المعيش" وليس بحداثة متصورة في شكلها "النسقي".[44] يصبح الفهم، في هذه الحالة، مفهوما "معياريا"، أعني مؤسسا لفعل إنساني متجدد بحيث يكون أساسه قائما على إجماع عقلاني محايث وفق منطق العقل والممارسة. يمكن أن نعد غادامر وهابرماس متفقان في هذ المنهج الذي يؤسس في الواقع لاستبعاد "الموضوعية" من الحقل الهيرومينوطيقي لكونها تقوم بإلغاء الفوارق بين منطق العلم ومنطق ما هو "عملي". لكن رغم ذلک، مثلما رأينا، فإن ما تحمله كلمة عقل ونقد وتفكير يختلف عند الفيلسوفين نظرا للدلالة التي يعطيها كل منهما لمفهوم التاريخانية.[45]

4. من الفهم إلى التفاهم

سبقت الإشارة إلى أن هابرماس بتأسيسه "لنظرية نقدية في المجتمع"، في نطاق تصوره "للهيرومينوطيقا النقدية"، كان يسعى إلى تفسير أمراض المجتمع الحديث. وقد تأتى له ذلک من خلال تصوره الاجرائي لمفهوم العقلانية التواصلية التي تقوم مهمتها على إعادة إصلاح "الأنساق المعيارية" للمجتمعات المعاصرة اجتماعيا وسياسيا وأخلاقيا من جهة؛ تستدمج في طياتها مفاهيم الفعل الموجه نحو ما يسمى بالتفاهم التذاوتي[46] (Action oriented to reaching intersubjective understanding) والعالم المعيش الـمُبَنْيَن رمزيا والعقل التواصلي من جهة أخرى؛ وهي كلها مفاهيم إجرائية استنبطها هابرماس من تفحصه لتاريخ النظرية الاجتماعية والفلسفية من وجهة نظر تحليلية وتأويلية.

لقد هدتنا الأفكار السابقة إلى فكرة أساسية؛ وهي أن "المسألة الهيرومينوطيقية" عند هذا المفكر تجد دلالتها المكتملة في التدابير التواصلية التي تتيحها

---

[42] Habermas, *Logique*, VI-VII.

[43] ينبغي على الفهم أن يساهم في تكوين نظرية موسعة للعقلانية؛ عقلانية للفعل وللفهم.

Habermas, *Logique*, XII.

[44] نضع هنا تقابلا تاما بين مفهوم العالم المعيش ومفهوم النسق. نجد هابرماس يؤكد بدوره أن "النظرية النسقية تمثل خطرا حقيقيا بالنسبة إلى المجتمع والفكر الراهن". Habermas, *Logique*, VIII.

[45] يمكن الرجوع إلى نقد هابرماس للروح المحافظة عند غادامر في كتاب:

Habermas, *Logique*, 213.

[46] David S. Owen, *Between Reason and History, Habermas and the idea of Progress* (Albany: State University of New York Press, 2002), 39-40.

المناقشات العقلانية. وهو تصور يرصد العقلانية في إطار منعطفين متلازمين في مشروعه النقدي: المنعطف اللغوي والمنعطف الهيرومينوطيقي.

نحلل في هذا المبحث المختصر دلالة "التفاهم" ووظيفته عند هابرماس؛ لأنه يحيلنا بصفة مباشرة إلى مجالات تكاد تكون ملازمة لمهمة الهيرومينوطيقا كما يتصورها: ادعاءات الصلاحية (Validity claims) والحجاج والعالم المعيش، والتي تحيل بدورها على "تسويغ" الرأي. ولابد هنا من التأكيد أن هابرماس ينبهنا ويوجهنا إلى مسألة أساسية وهي أن الأنساق الاجتماعية – عكس الأنساق الأخر – تستكمل إدماجها ذا الطبيعة الداخلية في أغلب الأحيان بواسطة المعايير (Norms) والتي تتطلب تسويغا وتستلزم في نفس الوقت التوسل بادعاءات الصلاحية التي لا تكون مقبولة إلا بواسطة مناقشة عقلانية. فالأنظمة الاجتماعية التي تتمظهر بمظهر العالم المعيش- والذي يكون مُبَنْيَنا رمزيا- من حيث طبيعتها الداخلية، لا تحافظ على ذاتها إلا بواسطة النشاط التواصلي والمعايير القوية التي توجد متأصلة في البنيات التذاوتية المترسخة في اللغة. يرتبط البحث الموجه نحو التفاهم عنده ارتباطا وثيقا "بادعاءات الصلاحية" التي يتم قبولها أو الاعتراض على أحد عناصرها؛ بحيث كلما انتفت إحدى عناصر هذه الدعاوى يصبح "الإجماع" و"التفاهم" اللغوي موضع تساؤل. لذلك فاجتماع هذه الادعاءات للصلاحية من خلال أفعال الكلام (Speech acts) تؤدي في تصوره إلى خلق "إجماع"؛ مما يجعلنا نستنتج أن الإجماع والتوافق حاصل في اللغة ذاتها من خلال هذه الادعاءات.[47] بيد أنه من الأهمية الإشارة إلى أن ادعاءات الصلاحية هاته، بوصفها بعدا من أبعاد "الهيرومينوطيقا النقدية" عند هابرماس، تتساوق كما أشرنا مع مطلب "التاريخانية" أيما اتساق؛ فهي من خلال اعتبارها "مصفاة للخطاب" المتداول تنأى بهذا الأخير عن أي توظيف استراتيجي أو إيديولوجي يقوم بخدمة مصلحة خاصة أو يضفي المشروعية على سلطة مشكوك في شرعية سلطتها. ولا أدل على ذلك من كون هابرماس يرى "أن كل هيرومينوطيقا لا تستند إلى الاهتمامات النقدية لا يمكن أن تقوم إلا بدور إيديولوجي وتلعب وظيفة المانح لشرعية الأنظمة".[48] وهذا على ما يبدو نقد موجه إلى هيرومينوطيقا غادامر وإلى كل نزعة محافظة تقف على أرضية معيارية مشكوك في إنسانية شرعيتها.[49]

[47] Habermas, *Logique*, 286-7. Voir aussi: Owen, *Between Reason and History*, 43.

[48] محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1991)، 64.

[49] للتوسع في هذه الفكرة وجبت العودة إلى المرجع:.Habermas, *Logique*

الواقع أن التفاهم داخل سياق تواصلي عقلاني هو الذي يضبط العلاقة بين المعرفة والسلطة وبين المعرفة والرغبة في تصور هابرماس؛ ويعد في نفس الوقت شرطا ضروريا لخلق إجماع حقيقي؛ فالفاعلون من حيث كونهم متكلمين ومستمعين يسعون إلى التفاوض على تأويلات مشتركة في وضعية ما، وعلى الربط بين خططهم المختلفة، وذلك بالبحث عن أرضية للتفاهم للحصول على حالة إنجازية نهائية. لذلك فهم إما يتوصلون إلى اتفاق حول الصلاحية التي تدعيها أفعالهم الكلامية، أو إلى عدم اتفاق قابل لإعادة النظر في نشاط مقبل.[50] لكن مع ذلك يبقى الاتفاق والتفاهم أفقين وهدفين يتمناهما الفاعلون على الدوام. يعبر مانفريد فرانك عن هذه الفكرة بقوله: "إن صلة الوصل بين القول والواقع الفعلي متجسدة في إجراءات التفاهم القائم بين الأشخاص، وهي إجراءات مفتوحة ولا متناهية على السواء، بما أنه من الممكن عقلا أن نطرح الإجماع من جديد موضع تساؤل بناء على حجج جديدة؛ بمعنى أن التفاهم قد يستمر دون كللٍ".[51] ويضيف مؤكدا: "لا توجد معايير خارج اللغة، يعني ذلك أنه لا وجود لمعايير غير اجتماعية تملي "صحة" قاعدة ما أو كذبها، مادام أن من يتكلم يشترك مع الآخرين في أسلوب حياة. ما يقوله الناس هو الصحيح والخاطئ، ويوجد اتفاق بين الناس بخصوص اللغة، وليس هذا من قبيل الاتفاق حول وجهات نظر شخصية، بل هو اتفاق بخصوص أسلوب الحياة".[52] إذا كان هابرماس هكذا يلح على ضرورة التفاهم اللغوي بوصفه مدخلا لتحصيل التوافق، فلأنه يعتبر أن صلاحية المعايير الاجتماعية ينبغي أن تنبني على الاعتراف حول المقاصد الإنسانية المشتركة. فنحن نتحدث عن معرفة مشتركة عندما تكون مبنية على الاتفاق الذي يتحدد بالاعتراف التذاوتي بادعاءات الصلاحية القابلة للنقد. فكل من يوظف اللغة الطبيعية، وقبل أن يتفاهم مع شخص آخر حول شيء يوجد في العالم، يجد نفسه ملزما بقبول بعض الافتراضات. فعلى كل المشاركين ولكي يصلوا إلى غاياتهم أن يخضعوا اتفاقهم للاعتراف التذاوتي لادعاءات الصلاحية القابلة للنقد.[53] بعبارة أخرى: "نحن ملزمون بالتواصل. ويعود الفضل في ذلك إلى تعذر الرجوع إلى مطلق كلي كان موجودا من قبل وملزم لنا كذلك".[54]

---

[50] Habermas, *Logique*, 32.

[51] فرانك مانفريد، **حدود التواصل، الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار**، ترجمة عز العرب لحكيم بناني (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2003)، 38.

[52] مانفريد، **حدود التواصل**، 59.

[53] Jürgen Habermas, *Droit et Démocratie*, 17-8

[54] مانفريد، **حدود التواصل**، 78.

5. مفهوم "الإجماع" كنظرية للحقيقة

يتحدث ماكس فيبر شأنه شأن كانط عن العقل الذي يعطينا بعض المعارف فيما يتعلق بمسألة الحقيقة. بيد أن الحقيقة في المنظور الهابرماسي لا تنفصل عن الإجراءات اللغوية اليومية؛ ما سيجعله يضع اما يسمى بالنظرية الإجماعية للحقيقة (The consensus theory of truth) في سياق التأسيس المعياري لنظرية نقدية في المجتمع؛ إذ من خلال سعيه الحثيث إلى البحث عمَّا يشكل اتفاقا عقلانيا، سيحاول أن يتفحص مسألة الحقيقة داخل اللغة حيث "يتعين الافتراض بأن الاعتقاد في مشروعية المعايير، بالمعنى العام، ليس عبارة عن مجرد ظواهر نفسية اعتباطية، وإنما يرتبط بشكل وثيق بمسألة الحقيقة؛ وبالتالي فإن عملية إضفاء طابع المشروعية على شيء أو معيار أو مؤسسة ما، هي عملية تابعة للإشكالية العامة للحقيقة(...)".[55]

إن الحقيقة الواحدة والثابتة عند هابرماس كما عند فلاسفة الاختلاف ليست إلا وهما وافتراءً. ليست هناك حقيقة ثابتة، وإنما توجد حقائق لا حصر لها؛ وبالتالي هناك تأويلات عديدة. بيد أن هذه الطاقة النقدية عند هابرماس لم تكن لتتبلور لولا الانبعاث الذي شهدته "العلوم النقدية". فبروز التحليل النفسي الفرويدي في نهاية القرن التاسع عشر بوصفه علما للاشعور أحدث ثورة كوبرنيكية جديدة في طريقة فهمنا للعلوم الإنسانية، والأمر نفسه ينطبق على الماركسية. لكن هذه المباحث النقدية التي مارست سحرا على هابرماس في مرحلة من المراحل، سيعمقها "بالتداوليات الكلية" التي تشكل عنده المسار الوحيد للبحث عن مصداقية الخطاب؛ وبالتالي عن الحقيقة التي يُتَوافق عليها والتي تضمن بالتالي أحقية المعايير موضوع المناقشة؛ فهو رغم رفضه لفكرة وجود حقيقة جوهرية، كما رأينا، لم يمنعه ذلك من أن ينشد الإجماع حول الحقيقة التي تتحدد بالاعتراف التذاوتي بادعاءات الصلاحية.[56] وهو يرى بالتبع أن الأفعال الاجتماعية تكون ممأسسة في إطار تنظيمات مشروعة، وهذه الأخيرة تتأسس بالتحديد على اتفاق متبادل يرتكز بدوره على الاعتراف التذاوتي.[57] بيد أن ذلك لا يمنع من القول بأن الحقيقة تظل متحركة على الدوام. وبالرغم من ذلك فإننا نجمع عليها في سياق تاريخي معين قابل لإعادة النظر في أرضيته المعيارية كلما تزعزع الإجماع الذي تستند

[55] أفاية، **الحداثة والتواصل**، 208.

[56] لابد من الانتقال – عند هابرماس – من اتفاق معطى بواسطة التقليد نحو اتفاق حاصل بواسطة التواصل. لا شك أن مفهوم "البيعة" يمثل أبرز مثال لتوضيح الفرق بين النمطين، فهي على الرغم من كونها حصيلة أيضا لاتفاق معياري، إلا أن هذا الاتفاق يكون محكوما بأفق تاريخي معروف وبتقاليد متجذرة يتم فيها استحضار المعيار الأسمى للبيعة الأولى، بيعة الرضوان. لذلك فهي متعالية عن السياق التاريخي المعاش.

[57] Jürgen Habermas, *Raison et Légitimité*, 256.

إليه أو تبلورت حقائق جديدة؛ مما يعني أن الإجماع يخضع للمساءلة على الدوام، أو هكذا يمكن تصوره إذا نأينا عن الإجماع [السياسي] بالمعنى الديني والرمزي الذي يضع أرضية نهائية لمسألة الإجماع ومن ثم للحقيقة المرتبطة به.

يتطلب البحث عن الحقيقة عند هابرماس التعاون وأيضا تضافر مجموعة من الشروط الإجرائية للمناقشة العقلانية بصفة عامة، وأهمها حرية الاختيار وإقصاء كل أشكال السيطرة الخارجية التي قد تشوب صيرورة تحصيل الإجماع حول الحقيقة. وتضافر هذه الشروط العقلانية بالنسبة إليه يعد كفيلا بتحصيل الإجماع مقياسا للحقيقة.

إن الإجماع بالمعنى الذي يعطيه إياه هابرماس في ارتباطه بمسألة الحقيقة يقترن أشد الاقتران بصيرورة "الحجاج والتبرير" الذي يشتق من "ادعاءات الصلاحية" القابلة للمناقشة والتأويل والنقد. ويفهم من ذلك عدم وجود حقيقة خارج إطار اللغة المستعملة. قلنا إن التفاهم يرتبط ارتباطا وثيقا بادعاءات الصلاحية، بحيث كلما انتفى أحد عناصر هذه الادعاءات يصبح الإجماع موضع تساؤل. يعني ذلك أن "الإجماع حاصل في اللغة ذاتها" من خلال دعاوى الصلاحية الأربع والتي هي على التوالي:

أ. معقولية (الأقوال) التي ترتبط بالفهم
ب. صدق المضمون القضوي لـ(الأقوال) الإشكالية
جـ. وجاهة أو مشروعية المعيار المرتبط بالتسويغ
د. النزاهة[58]

ودون أن نفصل في الدلالات الحجاجية العميقة لهاته المفاهيم والتي فصلها بإسهاب مجموعة من الباحثين في الفلسفة المعاصرة، نكتفي بالقول إن تحقيق ادعاءات الصلاحية هاته يرتبط بمدى قدرتنا على الاستعمال الصحيح للغة في الحياة العامة؛ بمعنى أن هذه الادعاءات التي بينا أهميتها لتوّنا قد تبدو للمجتمعات التي لا تقدر قيمة اللغة المتداولة في تحصيل الإجماع في غاية التفاهة والمثالية.

المطلوب من الفكر الاجتماعي والسياسي المعاصر هو أن يستوعب بالشكل الكافي أهمية التواصل كأساس إبستيمولوجي وتحليلي وتفكيكي والذي يروم الوصول

[58] Habermas, *Logique*, 287.

إلى الاتفاق بين الأفراد عن طريق البرهان لإثبات مختلف ادعاءاتهم، ويأخذ بعين الاعتبار تعدد المصالح والقيم التي يتم الدفاع عنها من طرف كافة الفرق في المجتمع.[59]

إن هابرماس يعول على "التداوليات الكلية" نظرا لوظيفتها هاته التي تضمن في نظره سير النقاش في مجراه السليم درءا لكل تقويض أو انحراف قد يطرأ على هذا الحوار من جراء تهافت المصالح المختلفة والمتباعدة أحيانا.

لأجل هذا يمكن القول إن "الاتفاق" بصدد مبادئ معيارية هو الذي يشكل تنظيما للحياة الجماعية المعقدة في مجتمع ما بعد ميتافريقي.[60] ونشير هنا إلى أن مفهوم "الاتفاق" يختلف عن مفهوم "التفاهم" من حيث الدلالة؛ لأن الاتفاق يحمل معنى ظرفيا، بل إن الاتفاق قد يكون نتيجة ضغط أو تأثير، بينما التفاهم ينشأ بفضل الاستناد إلى الحجاج العقلاني بمعزل عن الضغوطات الخارجية. لأجل هذا يعتبر هابرماس أن التفاهم ليس شيئا آخر غير كونه مدخلا للإجماع.[61] وبهذا المعنى، لا يمكن للإجماع أن يتحقق إلا في جو من التواصل؛ أي في فضاء العقل التواصلي بما هو منفتح على العالم المعيش بمكوناته الثلاثة: الثقافة، المجتمع، الشخصية. يتم على أساس هذه الأبعاد تحقيق الاندماج الاجتماعي. ولقد عرف هابرماس الثقافة بوصفها زادا جاهزا من المعرفة التي يغترف منها المشاركون في التواصل تأويلاتهم عندما يتفاهمون حول بعض الأشياء المنتمية للعالم، في حين يحيل المجتمع على الضوابط المشروعة التي بواسطتها ينظم المشاركون في التواصل انتماءاتهم إلى مجموعات اجتماعية ويدعمون كذلك تضامنهم. بينما تعبر الشخصية عن القدرات التي بفضلها تكتسب ذات ما القدرة على الكلام والفعل والقدرة على الإنصات والقدرة على الاندماج في سيرورات التفاهم؛ مما يساهم في تثبيت الهوية الخاصة. فالحقل السياسي للمضامين الرمزية والفضاء الاجتماعي والزمن التاريخي تشكل الأبعاد التي من خلالها تتطور الأفعال التواصلية.

ونعود لمفهوم "الإجماع" لنؤكد على أنه نتاج مواقف وممارسات متفاوض في شأنها، وهذا النحو من النظر لدى هابرماس، سينعكس على تصوره للحقيقة، إذ ستغدو "الحقيقة" ليست تتويجا لخلوة تأملية كما هو الشأن في الإرث الفلسفي التقليدي الذي يرهن الحقيقة بالتأمل والتفكير من وجهة نظر ميتافيزيقية، بل إن الحقيقة – إذا جاز لنا الحديث عنها – لا تنفصل عن رهانات الحوار واللغة الطبيعية، أو بالأحرى إنها ثمرة

---

[59] حسن مصدق، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية** (الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، 165.

[60] Habermas, *Logique*, 47.

[61] محمد الأشهب، **الفلسفة والسياسة عند هابرماس**، منشورات دفاتر سياسية (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006)، 34.

للنقاش والحوار الذي يجري في فضاء ديمقراطي.[62] إن النظرية الإجماعية للحقيقة[63] لدى هابرماس تبرز الطابع "التاريخاني والإجرائي" للحقيقة لذلك فهي بمنأى عن كل تصور ماهوي للحقيقة.

خاتمة

وفي الختام، فإن البحث في إشكالية التراث والحداثة بحث مستأنف على الدوام، لا يعدو كل قول فيه إلا بدء لقول جديد، والمهم في هذا العرض الذي أدلينا بدلونا فيه هو المساهمة في إغناء القول الفلسفي في ما يمكن أن نسميه بأنثربولوجية فلسفية تساهم وفق ما هو متاح بتجديد النقاش في مسألة التراث والحداثة من خلال مكتسبات الهيرومينوطيقا الغربية.

البيبليوغرافيا

الأشهب، محمد. **الفلسفة والسياسة عند هابرماس**. منشورات دفاتر سياسية. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006.

أفاية، محمد نور الدين. **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة**. (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1991.

الجابري، محمد عابد. **نقد العقل العربي: العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

______. **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الثقافي**. الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993.

غادامر، هانز جورج. **الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح. طرابلس: دار أويا، 2007.

مانفريد، فرانک. **حدود التواصل، الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار**. ترجمة عز العرب لحكيم بناني. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2003.

مصدق، حسن. **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية**. الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005.

Aguirre Oraa, José María. "Raison critique ou raison herméneutique?". *Revue Philosophique de Louvain* 91 (1993): 409-40.

Castonguay, Simon et Cyndie Sautereau (dir.), *Pratique et langage*, *Etudes herméneutiques*. Québec: Presses Universitaires Laval, 2012.

[62] أفاية، **الحداثة والتواصل**، 183.

[63] Habermas, *Raison et Légitimité*, 256.

Darwish, Housamedden. *Paul Ricœur, problématique de la méthode et herméneutique du dialogue*. Saarbrücken: Presses Académiques Francophones, 2017.

Habermas, Jürgen. *Logique des sciences sociales et autres essais*. Paris: PUF., 1987.

______. *Raison et Légitimité*.

______. *Droit et Démocratie*.

Laroui, Abdallah. *Islam et modernité*. Casablanca-Beyrouth: Centre Culturel Arabe, 2009.

Owen, David S. *Between Reason and History*, *Habermas and the idea of Progress*. Albany: State University of New York Press, 2002.

عادات وتقاليد الانتجاع ومساراته ببلاد زيان وآليات تثمينه: قراءة في التراث الرعوي لقبائل زيان بين منتصف القرن 19م ونهاية القرن 20م

جواد التباعي
دكتوراه في التاريخ والتراث
جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس

تقديم

الانتجاع (transhumance) ببلاد زيان هو التردد الفصلي المنظم باتجاه أزاغار المنتجع الشتوي الذي تأوي إليه قطعان زيان فرارا من الثلوج، وصيفا باتجاه الجبل قرب الحقول والعيون. وتتحكم فيه في الغالب إكراهات المناخ وجاذبية المراعي، وأحيانا قرارات الجماعة أو القائد. وتظهر أهمية الانتجاع في احترام الرعاة للمسار ومدته وللدورة الزراعية بالجبل.[1] ويفسر هذا التنقل الجماعي كثرة البيوت الفارغة التي جعلت الرحالة الأوربيين يعتقدون أنهم يجوبون بلادا مهجورة.[2] لذلك سنحاول في سطور هذا المبحث تتبع مراحل ومميزات السنة الرعوية ببلاد زيان، وأهم المظاهر الثقافية للانتجاع بها.

1. دور العوامل الطبيعية في سيادة الرعي والانتجاع ببلاد زيان

تحظى بلاد زيان بموقع استراتيجي على ممر السلاطين بين فاس ومكناس ومراكش، وتربط شرق المغرب بغربه. تشكل حوالي%85 من إقليم خنيفرة الحالي، وتمتد على مساحة تقدر بحوالي 4000 كلم،[2] يصل طولها إلى حوالي 120 كلم، ويتراوح عرضها ما بين 15 و55 كلم. يصعب تحديد مجال جغرافي ثابت لقبائل زيان نظرا لوعورة وتداخل تضاريسها وتنقلاتها المستمرة، ورغم ذلك يمكن القول إن بلادهم تُحد بقبيلة بني مْكيلْ شرقا، وزمور شمالا، وقبائل زعير ووريديغة غربا، وبني زمور على ضفاف واد كرو(grou)، وإشقيرن جنوبا. تشكل منخفضا ضيقا على ضفاف واد سرو، وسلسلة جبال

[1] Emile Laoust, *L'habitation chez les transhumants du Maroc central*, collection Hespéris no. 6, Publications de l'Institut des Hautes-Études Marocaines (Paris: Librairie Larose, 1935), 3

[2] إدمون دوتي، **مراكش**، ترجمة عبد الرحيم حزل (الرباط: منشورات مرسم، 2011)، 54.

حقيقية عند أجدير وأروكو. تمتد على وحدتين جغرافيتين متباينتين بنيويا وتضاريسيا هما: الأطلس المتوسط أو جبل زيان (الجبل) والهضبة الوسطى (أزاغار).

تتدرج الطبقات البيو مناخية من الجاف إلى الرطب، مما فسح المجال لتنوع التشكيلات النباتية والبيولوجية والحيوانية،[3]. فالتساقطات الثلجية والبرودة تؤخران نمو الغطاء النباتي في الجزء الشرقي من بلاد زيان بشكل يصعب معه الاستقرار مما يدفع السكان إلى الانتقال غربا نحو أزاغار، وهناك يساهم اعتدال الحرارة في نمو الغطاء النباتي مع بداية التساقطات مما يشكل تكاملا بينهما. ويقدر معدل التساقطات المطرية ما بين 600 و800 ملم سنويا في أزاغار ويتجاوز 1000ملم في الجبال.[4] وسمح تباين البنية والتضاريس بظهور منطقة الدير ذات الينابيع الكثيرة القريبة من السطح التي تستغل في تكثيف الزراعات العلفية، وكنقاط لشرب الماشية. وسمح تنوع المناخ من شبه جاف إلى شبه رطب بظهور غطاء غابي وعشبي متنوع. وساعدت مرونة الصخور على تفقير وتعرية وانجراف التربة، وبالتالي تدهور الغطاء النباتي مما يساهم في انتشار النشاط الرعوي. ورغم تضرسها فإن بلاد زيان تشغل مساحات واسعة تضم تراثا طبيعيا وثقافيا كبيراً بجبالها الشاهقة، ومناظرها الخلابة، ومراعيها الخصبة، وغاباتها الكثيفة، ومياهها الغزيرة.[5] كل هذا وفر ظروفا مثالية لقيام نمط عيش مبني على التكامل والانتجاع بين الجبل وأزاغار، وضمن مراعي دائمة وجيدة طول السنة للقطعان الكثيرة التي تعد عماد ثروة الزيانيين، مما يفسر شهرة المنطقة بتربية المواشي والصناعات المرتبطة بالصوف حتى اليوم.

من الناحية البشرية بلغ عدد العائلات الزيانية قبيل معركة لهري 9000 عائلة،[6] أي ما يناهز 45 ألف نسمة[7]، وأكثر من 2500 خيال "مما جعلهم قوة مهيبة تميز بخفتها وعقليتها الهجومية وقدرتها الفطرية على المناورة".[8] ووفق تقديرات1338هـ/1920م ضمت الكونفدرالية حوالي أحد عشر ألف ومئتي خيمة، أي حوالي56 ألف نسمة، وشملت سبع قبائل هي: آيت سكوكو، وآيت حركات أكلمُوسْ، وآيت حركات خنيفرة،

[3] وزارة الداخلية، عمالة إقليم خنيفرة، **منوغرافية إقليم خنيفرة**، 2015.

[4] وزارة الفلاحة، المديرية الإقليمية للفلاحة بمدينة خنيفرة، **معطيات طبيعية**، 2016.

[5] محمد المعزوزي، هاشم بن الحسن العابدي العلوي، **الكفاح المغربي المسلح في حلقات من 1900 إلى 1935** (الرباط: مطبعة الأنباء، 1987)، 48.

[6] أوغسطين ليون كيوم، **البربر المغاربة وتهدئة الأطلس المركزي (1912-1933)**، ترجمة وتقديم محمد العروصي (بني ملال: د.ن، د.ت)، 152.

[7] أحمد العلمي، "صفحات من مقاومة قبائل زيان للاستعمار الفرنسي - مقاومة موحا وحمو نموذجا"، ضمن أعمال **ندوة المقاومة المسلحة والحركة الوطنية بالأطلس المتوسط (1907-1956م)** (الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المحاربين وجيش التحرير، 1999)، 89.

[8] ليون كيوم، **البربر المغاربة**، 153.

وآيت شارط، وإبُوخْسُوسنْ، وآيت بوحدو، وآيت سيدي بوعباد. يعيش معظمها على الرعي والانتجاع.

2. الانتجاع ببلاد زيان قبل الحماية

أكد صاحب **الاستبصار** أن أهل فازاز تبنوا نمط الانتجاع على الأقل منذ نهاية القرن الخامس الهجري وذكر أهم خصائص مواشيهم وخيولهم بقوله: "ومن الجبال المشهورة ببلاد المغرب فازاز وهو جبل كبير تسكنه أمم كثيرة من البربر، ويطردهم الثلج فينزلون إلى ريف البحر الغربي، وهم أهل كسب من الغنم والبقر والخيل، وخيل هذا الجبل من أعتق الخيول لصبرها وخدمتها، وهي مدورة القدود، حسنة الخلق والأخلاق، ولحوم غنمه من أطيب اللحوم وكذلك أسمانها"،[9] وكان الزيانيون بدورهم قد خبروا منذ استقرارهم بأراضي صنهاجة الجنوب تقنيات البحث عن نقاط الماء والكلأ، والسير عبر مسالك وعرة، والاهتداء بالنجوم ليلا، واقتفاء الأثر نهارا. ومنذ وصولهم إلى مستقراتهم الحالية دخلوا في مناوشات مع المخزن الذي تنبه مبكرا لأهمية الانتجاع في حياتهم، لذلك سارع المولى إسماعيل لتجديد قصبة أدخسان، وبنى قصبة منت لـ"حصار البربر ومنعهم من النزول للمرعى والحرث".[10] وبعد وفاته غادر البواخر القصبات، وعاد الزيانيون المتحصنون بالجبال لشراء الخيل والسلاح وانطلقوا نحو أزاغارهم الحيوي، ودخلوا في صراع مع القبائل الأمازيغية والعربية المجاورة للظفر بالمراعي والعيون لأن حاجة سكان الجبل أكثر حيوية من حاجة سكان أزاغار إلى أدرار.[11]

تمكن إِزيَّانْ بفضل قوتهم من طرد زعير من أكلمُوسْ إلى ما وراء مولاي بوعزة غربا خلال القرن 18م، ودفعوا أبناء عمومتهم زمور نحو واد بهت.[12] وضغطوا على كروان للتحرك نحو سايس،[13] وتحركت قبائل بني حْكم على الجبهة الشمالية الغربية نحو هضاب وادي كسِيكسُو لتصطدم بقبائل زعير. وأجبر استمرار ضغط القبائل المتعقبة الزيانيين على التراجع إلى أزاغار حتى حدود مْريرتْ والحَمَّام فاستولوا بشكل تدريجي على المنطقة الممتدة بين سهل تاندرا وهضبة أفُوغَال. وعادت العساكر السلطانية شتاء 1223هـ/ 1808م لتحيط بهم من كل جهة "فمنعوهم من النزول إلى البسيط للمرعى

[9] مؤلفان مجهولان، **الاستبصار في عجائب الأمصار** (بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1986)، 187.

[10] أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، الجزء السابع (الدار البيضاء: مطبعة دار الكتاب، 1954)، 70.

[11] عبد الأحد السبتي، **بين الزطاط وقاطع الطريق، أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2009)، 293.

[12] M. Abès, "Les Izayanes d'Oulmès", *Archives Berbères* I, fascicule 4 (1915-1916): 45-70.

[13] Mohamed Benlahcen, "La Résistance marocaine a la pénétration française dans le pays Zain 1908-1921)", (Thèses en Histoire Économique, Montpellier 3, 1991), 74.

وجلب الْميرة إلى أن ضاعت مواشيهم وأذعنوا"[14] لفترة قصيرة من الزمن قبل أن يستقروا بالمناطق التي يسكنونها حاليا عند النصف الثاني من القرن 19م.[15]

واستقرت بأرض زيان قبائل عربية رعوية عبر مراحل، اختارت مع بداية الهجمة الاستعمارية الانضمام إلى الاتحادية.[16] وارتبطت زيان بجيرانها من السماعلة وزمور وبني مْكيلْ بعلاقات صداقة متينة يؤكدها الحضور الدائم لعزابتهم على أراضي زيان، رغم أن بعض الخلافات انتهت بحمل السلاح.[17]

استفاد الانتجاع من انتشار الملكية الجماعية لأراضي البور، وسيادة الاقتصاد الرعوي الذي شكل مصدر قوة بادية زيان، تمتعت فيه القبائل فقط بحق الانتفاع[18] وتقاسم الغلال. وكان الزيانيون يعملون على ضم أراضي قبائل مجاورة بالقوة عند تزايد عدد المنتجعين على أراضيهم أو تراجع مراعيهم لأسباب طبيعية أو تعرضهم لاعتداءات قبائل أخرى.[19] واستغلوا أحيانا حاجة قبائل أخرى كما حدث عام 1902م، لما مدت بعض القبائل الزيانية جيرانها من بني مْكيلْ بالسميد والحبوب، مقابل التنازل عن ملكية بعض أراضيهم أمام الجْمَاعةْ بعقود شفهية.[20]

لم يعهد الزيانيون عقود ملكية الأرض حتى نهاية القرن 19م، واقتضت العادات والأعراف أن يُزرعَ جزء من الأرض، ويُسمَحَ للقبائل المجاورة للغابة باستغلالها. ويتم الحصول على الأرض إما عن طريق الإرث أو الشراء،[21] وحتى سنة 1929م كانت معظم أراضي أزاغار جماعية لدى إبُوحْسُوسنْ الذين كانوا غير آمنين على أنفسهم بسبب العداوة المستمرة مع بعض قبائل زيان المقربة من موحى اوحمو.[22] واستغل آيت بوحدو المساحة المجتثة قرب سيدي عْمَر(و) على سبيل التملك بعد طردهم عنوة من

[14] الناصري، **الاستقصا**، الجزء 8، 113.

[15] مولود عشاق، **جوانب من تاريخ منطقة زمور** (الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2005)، 39-40.

[16] أحمد المنصوري، **كباء العنبر من عظماء زيان وأطلس البربر**، تحقيق وتقديم محمد بلحسن (الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، 2004)، 34-35.

[17] Lieutenant Pilant, "Notes contributives à l'étude de la confédération Zayan", *Archives Berbères* (1919): 88.

[18] سعيد كنون، **الجبل الأمازيغي آيت أومالو وبلاد زايان المجال والإنسان والتاريخ**، تعريب الدكتور محمد بوكبوط، سلسلة ضفاف 18 (الرباط: منشورات الزمن، 2014)، 17.

[19] عبد الإله حبيبي، "أراضي الجموع من المشترك القبلي إلى الغنيمة الإدارية للدولة نموذج من قبائل زيان إقليم خنيفرة"، ضمن أعمال **ندوة القانون والمجتمع بالمغرب**، سلسلة الندوات والمناظرات 7 (الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2005)، 207.

[20] الملكي المالكي بن الجيلالي، "أنماط العيش بالمجتمع القبلي نموذج تادلة والأطلس المتوسط"، **مجلة أمل** 18 (1999): 105؛ إدريس أقبوش، "**جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية بمنطقة زيان خلال فترة الحماية (1912- 1956)**"، (أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة، 2016-2017)، 285. اشتهر هذا العام (1902) في المنطقة بعام السميد.

[21] Ben Daoud, "Notes sur le pays Zayan", *Archives Berbères* II, fascicule 3 (1917): 290.

[22] Raymond Peyronnet, *Tadla pays Zayane, Moyen Atlas* (Alger: Imprimerie Algérienne,1923), 269.

أراضيهم حول خنيفرة،[23] بينما كانت أراضي آيت شعو وآيت رحو محددة بدقة حوالي1900م. وشجع البوعزاويون والمباركيون الملكية الخاصة، عن طريق الإشهار الرسمي[24] بالنسبة للقبيلة الأولى، وعقود الملك الخاص بأقل التكاليف منذ السنوات الأولى من القرن 20م[25] بالنسبة للقبيلة للثانية. كما ظهرت ملكيات فردية ضيقة بالمراعي الكبرى كإسرفان، كرْثِيلَة[26]ومنت.[27] وكان البيع يتم عن طريق البراح والشهود أمام الجْمَاعةْ دون وثائق عدلية[28]، ويعد ساكنها مالكها. تسجل بدون قياسات حيث يكتفون بتحديد الجيران بحضور أمغار، ويشهد الشهود أن فلان باع لفلان أرضا حدودها فلان شرقا وفلان غربا وفلان شمالا...[29] وتفسر قلة الملكية الخاصة باستمرار الصراع بين القبائل ومع المخزن، وصعوبة تنظيم الحياة الزراعية التي تتطلب الاستقرار، فكانوا يرعون مواشيهم في هوامش الحقول والغابات، ويقطعون أفنان الأشجار ويقدمونها لمواشيهم وبهائمهم خلال فترة التساقطات وقلة الكلأ.[30]

3. عادات وتقاليد ومسارات الانتجاع ببلاد زيان منذ عهد الحماية

صنفت زيان قبل الحماية ضمن بلاد الجبال ومناطق أقدام الجبال التي يسود فيها النشاط الرعوي. واستمرار أشكال التفاعل والتكامل العمودي المبني على التوازن بين أدرار وأزاغار وهو ما يفسر قلة ضغط قبائل زيان على بعضها البعض عكس علاقاتها مع جيرانها.[31] وشكل قطيع المواشي (المَاْلْ) عماد ثروة الزيانيين، وفي مقدمته الأغنام، يليها الماعز لخفته وقدرته على التحرك في المناطق الجبلية الوعرة وتسلق الأشجار.[32] وكانت الأبقار بأعداد أقل، خاصة بالقسم الشرقي لضعف قدرتها على العيش في المناطق الجبلية الصعبة، فاستغلت في الحرث والدْرس، وحمل الخيام والأمتعة في فترة الانتجاع لنقص الدواب. وعرفت المنطقة الإبل بأعداد محدودة خاصة عند إمحزان،[33] وعند آيت عمر حيث سجل شارل دوفوكو في 31 غشت 1883 وجود قطعان منتشرة على حواشي

---

[23] كنون، **الجبل الأمازيغي**، 17.

[24] Peyronnet, *Tadla*, 269-70.

[25] المالكي بن الجيلالي، "أنماط العيش"، 105.

[26] كرْثِيلَة (Gurtila): مراعي شاسعة ضمن نفوذ آيت سكوكو غرب مريرت يستغلونه دون باقي زيان عبر ممر تجموت.

[27] فنيدي أحفيظ، "التحكم الاستعماري في منطقة زيان: تفكيك بنيات المجتمع من خلال الضغوط الاقتصادية"، ضمن أعمال **ندوة المقاومة المسلحة والحركة الوطنية بالأطلس المتوسط (1907-1956)** (الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المحاربين وأعضاء جيش التحرير، 2001)، 116.

[28] Ben Daoud, "Notes", 291.

[29] مقابلة مع أشباني سعيد (88 سنة)، أحد شيوخ آيت حدو حمو، على هامش مهرجان ثامونت أكْلُوسْ، بتاريخ 2018/04/17.

[30] أحمد الزياني المنصوري، **تاريخ بلدة خنيفرة**، تحقيق محمد أمحزون (الدار البيضاء: دار الثقافة للتوزيع والنشر، 1986)، 26.

[31] السبتي، **بين الزطاط**، 291.

[32] لذلك يتداول الزيانيون بكثرة المثل الشعبي "**صاحبي العزيز ما نجاورو بمعيز**" لأن الماعز لا يحترم الجوار.

[33] كنون، **الجبل الأمازيغي**، 23-24.

الدوار، وضمن القطعان بعض الإبل التي لم يصادفها على طول الطريق من مكناس حتى آيت عمر[34] وهي دلالة على غنى هذه القبيلة الزيانية مقارنة مع المناطق التي مر منها بكل من كروان وزمور. ووجدت الخيول بأعداد كبيرة لدى الأسر الغنية التي كانت تروضها على السرعة والجري في المرتفعات لأغراض دفاعية وأبهة اجتماعية، وحظيت الدواب بعناية كبيرة من طرف الزيانيين، حيث تملكت الأسر الفقيرة والمتوسطة عددا لا بأس به من الحمير والبغال لنجاعتها في التنقل اليومي، والسفر، والانتجاع، والتسوق، فكان لكل أسرة ما يكفيها من الدواب حسب إمكانياتها، رغم أنها لا تكفي لنقل الأغراض وحمل الخيمة وصغار الماشية.

1.3 عادات وتقاليد الانتجاع ببلاد زيان خلال

اعتمد الزيانيون الانتجاع بين الجبل وأزاغار نمطا لعيشهم، فكانوا يجتمعون في دواوير أو فخذات قليلة وغير متفرقة، جعلت الرحالة دوفوكو يعتقد أنها فارغة.[35] ينتجع أغلب الجبليين إلى أزاغار خلال نهاية الخريف وبداية فصل الشتاء، هروبا من بعض الأمراض الطفيلية التي قد تصيب الماشية،[36] بعد أن يحرثوا أرضهم الجبيلة، فلا يبقى في المرعى إلا بعض العائلات لحراسة الأراضي المزروعة.[37] ويتم في نفس الوقت استغلال أزاغار في فترة حرجة تتزامن مع ولادة الماشية، وما تتطلبه والمواشي الضعيفة والصغيرة من عناية، تستوجب الاحتفاظ بها في حقول حديثة الإنبات(أكلاس) قرب البيت[38] (الخطاطة).

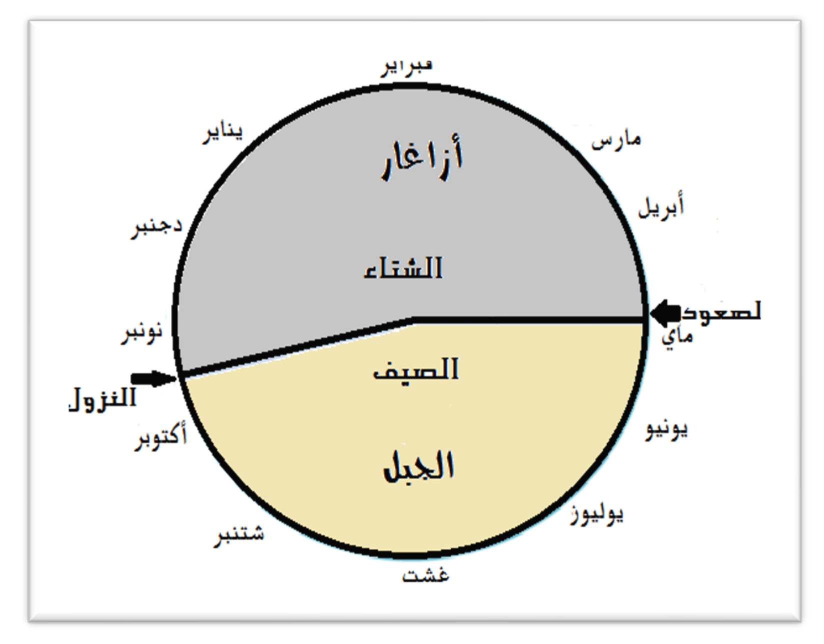
[34] شارل دوفوكو، **التعرف على المغرب**، ترجمة المختار بلعربي، الجزء الأول (الدار البيضاء: منشورات دار الثقافة، 1999)، 63.

[35] دوفوكو، **التعرف على المغرب**، الجزء الأول، 66.

[36] محمد آيت حمزة، "الترحال والانتجاع بالمغرب مقاربة منهجية"، ضمن **الملتقى الرابع للجغرافيين العرب**، نحو استراتيجية لتخطيط التنمية المجالية في العالم العربي بأبعادها المحلية والقومية والعالمية، تنسيق محمد الأسعد، المجلد الثاني (الدار البيضاء منشورات الجمعية الوطنية للجغرافيين المغاربة، 2008)، 690.

[37] ليون كيوم، **البربر المغاربة**، 154.

[38] محمد مهدي، **رعاة الأطلس، الإنتاج الرعوي القانون والطقوس**. ترجمة عياد أبلال وإدريس المحمدي (الدار البيضاء: منشورات المركز المغربي لعلوم التدريس، 2013)، 72.



الخطاطة 1: الدورة الرعوية السنوية ببلاد زيان

كان تنقل المنتجعين مرهونا بالظروف السياسية، فحينما كانت خنيفرة تابعة لآيت بوحدو، كانوا يفرضون ضريبة على العابرين نعجة عند العبور، وأخرى عند العودة. وبعد طرد محمد أقبلي وسيطرة موحى اوحمو على معبري خنيفرة والبرج، أصبحت القبائل مجبرة على أداء رسوم الحماية، وفُرِضَتْ إتاوات على منتجعي قبائل كانوا يتجولون من قبل بكل حرية،[39] في حين فضلت قبائل أخرى تحمل برد الجبل، على المخاطرة بالانتجاع والتعرض لهجومات ودفع رسوم الحماية والانتجاع[40] منذ بداية ق 20م.

يتم تنقل عامة منتجعي زيان بطريقة جماعية في عظام (إِغْصَان) أو دواوير (إِسُونْ) للتعاون، وتحاط جوانب القافلة بسياج من الفرسان، تليها الخيول والثيران والبغال، وتُحمل الخرفان على بعض الدواب في تلاليس من شعر الماعز والصوف، مقسمة إلى عدد من الجيوب يوضع في كل واحد منها خروف أو اثنين مع إخراج رؤوسها كي لا تختنق. ويعلق الدجاج من أرجله كالعناقيد،[41] وتحمل دواب أخرى الخيام السوداء،

[39] ليون كيوم، **البربر المغاربة**، 70.

[40] كنون، **الجبل الأمازيغي**، 16-17.

[41] جون بزونسو، **أنماط الملابس التقليدية في المغرب**، ترجمة محمد بوبو (الرباط: منشورات وزارة الثقافة، 2004)، 67.

والحطب، والمَواعين، والزرابي والحوامل والمرضعات وصغارهن. وتساق بقية القطعان تحت حراسة الكلاب. وفي هذا الصدد يروي دوفوكو خلال زيارته لبلاد زيان في 31 غشت 1883 مصادفته لفخدة احدى القبائل الزيانية أثناء انتجاعها فيقول: "كانت التيران محملة بالخيام والأمتعة تسير وسط الركب، على شكل صف طويل، وكانت النساء وراءها تحثها على السير؛ كان الأطفال وراء الأمهات، وكان الأصغر منهم سنا، ثلاثة أو أربعة جاثمين على ظهور البغال . كانت تسير الأغنام والماعز في أحد جوانب القافلة يسوقها بعض الرعاة. يكون الرجال الراكبون الخيول طليعة ومؤخرة الركب ويحرسون جوانبه. كانت القطعان متعددة وخاصة وكان هناك أعداد كبيرة من الثيران"[42] (الصورة 1). وكان القسم وسيلة لحل النزاعات الرعوية وتزداد الضغوط النفسية إذا كان القسم في ضريح أحد صلحاء المنطقة.



الصورة 1: جانب من قافلة انتجاع زيانية من أزاغار نحو الجبل خلال ثلاثينات القرن 20م[43]

أما الأعيان فينتجعون في قوافل خاصة يتكلف فيها الخدم بحراسة القطيع وحمل الأمتعة على ظهور الإبل، ويتبعهم صاحب القطيع بلباس أنيق محاطا بالخدم والحراس (صورة2). وحيث ما يوجد الماء والكلأ يطيب المقام وتدق الخيام. ولم يكن للسكن المبني وجود بأزاغار[44] حتى سبعينات القرن الماضي، ومن كثرة استقرارهم بالخيام اعتاد معظم الزيانيين قاموس حياة الانتجاع حتى أنهم يسمون بيوتهم الإسمنتية

[42] دوفوكو، **التعرف على المغرب**، الجزء الأول، 63-64.

[43] من الأرشيف الخاص بالصديق والمصور Mimoun Ad.

[44] مقابلة مع **موحى بن الدرى** (80 سنة) أحد شيوخ قبيلة آيت خويا أزاغار (الجبوج) بتاريخ 2016/04/18.

أو الطينية بـ "إخَامْنْ" في معظم القبائل و"الحَطَّاتْ" على الحدود الغربية لزيان حتى اليوم.



الصورة 2: مؤخرة قافلة انتجاع الباشا حسن من الجبل نحو سهل سيدي حْسِينْ حوالي 1945م[45]

2.3. مسارات الانتجاع ببلاد زيان

يتم الانتجاع نحو السهل عادة خلال شهر نونبر، وتتم العودة خلال شهر ماي، وتختلف المسارات حسب القبائل، إلا أن كل قبيلة تتحرك في نفس الفترة من كل سنة وتلتزم بنفس المسار ذهابا وإيابا:

• فآيت بوهو كانوا يتحركون من أراضيهم شرق جن الماس، إلى تِيعْبِيِتْ في اليوم الأول، ويصلون في اليوم الثاني منطقة "الحجيرة" بتيزي نمزوغت، وفي اليوم الثالث يصلون إلى منتجعهم الشتوي بالكعيدة.

• وينتجع آيت خويا من أجدير إلى أزاغار عبر ثلاث مراحل: تنطلق الأولى من أجدير إلى أقلال، والثانية من أقلال إلى تابainوت، والثالثة من تابainوت إلى الجبوج على مشارف واد كرو.

• ويسلك إبوحسوسن في انتجاعهم الصيفي من غاباتهم على الحدود مع بني زمور على وادي كرو إلى سهول وادي بولحمايل على الحدود مع آيت عمر الطريق المارة عبر تازطوط (حد بوحسوسن الحالية) واعوينات ويستغرق انتجاعهم يومين كاملين.

[45] من الأرشيف الخاص بالصديق والمصور Mimoun Ad.

• يتوجه آيت معي وآيت بومزوغ صيفا إلى سهل مراعي أجدير عبر قنطرة ثاقا إيشيعان تفاديا لصراعات محتملة مع حراس قنطرة خنيفرة التابعة لموحى اوحمو الزياني وستغرق المسار يومين الأول ينتهي عند القنطرة والثاني في أجدير. **(الخريطة 1).**

• وينفرد آيت سكوكو بمراعي **ثالت** التي يتجهون إليها دون المرور عبر أي قنطرة خلال يومين.

• ويتنقل عزابة آيت حدو حمو صيفا بخيام صغيرة[46] بين أراضي قبيلتهم لتسميد الحقول.

يحتاج عبور غالبية القبائل لقنطرتي خنيفرة والبرج ي بين يومين وثلاثة أيام لكل قبيلة، لأن العملية لا تكتمل إلا بمرور جميع القطعان إلى الضفة الأخرى.[47] وقد سجلت الذاكرة الجماعية في نهاية أربعينيات القرن الماضي انتظار قوافل كبيرة وطويلة دورها عند القنطرة، حيث يقف جابي يحمل بندقية ليجبر كل من أراد المرور من القنطرة على دفع نعجة (تِيخْسٍيْ)[48] كضريبة. وبعد العبور يأخذ الجميع استراحة منتصف الطريق لهم ولمواشيهم ودوابهم، في جو احتفالي لا يخلو من نصب الخيام وذبح الذبائح[49]. قبل مواصلة المسير نحو أزاغار الغني بمياهه الجوفية، ومساحاته الواسعة التي تتيح للمواشي إمكانيات التنقل في المراعي المستغلة بشكل جماعي، بعد استقرار كل قبيلة في أراضيها الأزاغارية المعروفة.

يسهر شيخ المرعى على تنظيم الرعي خلال فترات الانتجاع، بوضع مخطط للرعي حسب حاجات القبائل ومدة إقامتها، وعندما يستشعر بخبرته خطورة نفاذ الكلأ يعلن إغلاق المراعي المشتركة "تقن" كنوع من الراحة البيولوجية[50] لتفادي الأسوأ. وتتحرك الأسواق بعد عقد اجتماعات مسبقة تحدد أماكنها داخل القبائل[51] بأزاغار بين أبريل وماي.[52] وتمد الجْمَاعة يد المساعدة لكل فرد من القبيلة تكبد خسارة في مواشيه عن طريق الوزيعة.[53] ويعد القَسَمْ الوسيلة الأنجع لحل النزاعات الرعوية، خصوصا إذا

[46] Jean Célérier, "La transhumance dans le moyen-Atlas", *Hespéris* VII, 1er trimestre (1927): 58.

[47] Pilant, "Notes", 97.

[48] خلاصة تركيبية لمقابلات سابقة مع **حوسى الحداد، موحى بن الدرى، لحسن أشباني.**

[49] أحفيظ، "التحكم الاستعماري"، 116

[50] حبيبي، "أراضي الجموع"، 206.

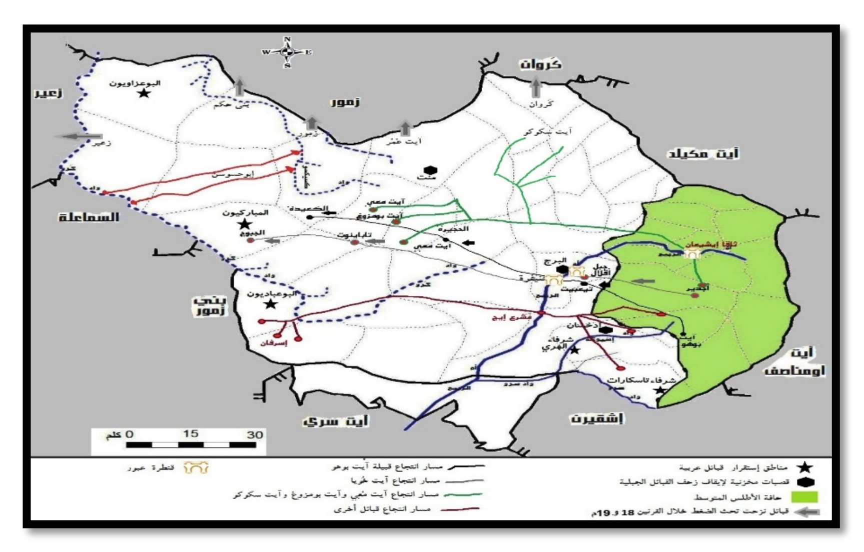
[51] Pilant, "Notes", 97.

[52] بن منصور عبد الوهاب، **قبائل المغرب**، الجزء الأول (الرباط: المطبعة الملكية، د.ت)، 286.

[53] مهدي، **رعاة الأطلس**، 36.

تم في ضريح أحد صلحاء المنطقة.[54] يعود المنتجعون إلى الجبل عند بداية الحصاد وبعد عملية الجز التي تعد نهاية السنة الفلاحية.

لم تكن لموحى اوحمو سلطة كبيرة على بعض القبائل والعائلات، والتي كانت تقطع النهر من معابر غير قنطرتي البرج وخنيفرة بمساعدة إِقِيدَاتْنْ.[55] واستعصى عليه ضبط تحركات قبائل كآيت معي وآيت بومزوغ الذين ينتجعون صيفا نحو أجدير مباشرة ولا يؤدون الضرائب، لأنهم كانوا يمرون عبر قنطرة "ايْشِيعَانْ" المشيدة ببعض الأعمدة والقش صيفا، ومنها يعودون إلى مستقراتهم بداية موسم الحرث، ويصل آيت سكوكو إلى أزاغار عبر نفس الطريق،[56] (الخريطة 1).



الخريطة 1: توسع الانتجاع بأزاغار زيان وأهم مساراته
عمل ميداني ما بين سنتي 2015-2020

بدأ أزاغار زيان يتقلص مع وصول المستعمر، حيث امتد سنة 1917 بين مدشر محمد بن مبارك، مولاي بوعزة، وولماس، وتاندرا، وفم تاكرت، وخنيفرة، وجبل الحديد.[57] وتقلص تدريجيا ليشمل بعد عقد ونيف المنطقة الممتدة بين تَازرُوتْ مُوخبُو (الحجرة المثقوبة) شرقا، وتَّالمكتَّارتْ شمالا، وهضبة منت وورضَان غربا، وسيدي بوعباد، وتَّاقنْتًا

[54] منعم بوعملات، **استراتيجية الحماية الفرنسية في تدبير الشؤون الأهلية دراسة لمنطقة تاهلة مغراوة 1912-1945** (الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، 2007)، 323.

[55] **إقيداتن:** فرع من آيت بوحدو كانوا يساعدون المنتجعين الذين يرغبون في عبور نهر مُ رْبِيعْ دون المرور بالقنطرة مقابل ضرائب بسيطة. جاءت تسميتهم بهذا الاسم لأنهم يتوغلون داخل عمق النهر ويرددون "ها لقد" أي هذا هو عمق النهر.

[56] أحفيط، "التحكم الاستعماري"، 116.

[57] Ben Daoud, "Notes", 279.

جنوبا.[58] وأهم مراعيه: إِسرفَانْ، تاندرا، منت، ثالت، اعْوُينَاتْ، الدهدوه، جبل الزراري، ورضان، تاراتسا، وجبل تُورزيَانْ.

في إطار تمتين العلاقات مع الجيران يخصص موحى اوحمو الزياني مراعي منت وثالت،[59] ومراعي شرق سيدي لامين لآيت مْكيلْ وإشقيرن وبعض آيت حديدو، وكان الزيانيون ينتجعون بعيدا حتى أراضي إبُوحْسُوسنْ، وبني بَتَّاوِ على مشارف أبي الجعد.[60] وكانوا يؤدون ضرائب رمزية للقبائل التي تستقبلهم تتمثل في خروف أو دقيق أو سمن...،[61] إلى جانب الإتاوة التي أجبر الزياني بعض القبائل كبني مْكيلْ القادمين من تيزي نغشو، وبومية... على دفعها مقابل رعي قطعانهم في أزاغار زيان.[62]

3. آليات تثمين الانتجاع ببلاد زيان

1.3. طقوس الجز (Talasa)

يعد الجز ببلاد زيان طقسا اجتماعيا جماعيا موسميا، يتم غالبا في أزاغار. ويتعمد بعضهم تأخيره إلى حين العودة إلى الجبل. يستمد أهميته من قداسة الصوف، وارتباطها بالخير والبركة في الثقافة الشعبية، وبه تختتم السنة الرعوية الممتدة من منتصف ماي إلى نهاية أبريل من كل سنة. وخلاله تتم تصفية حسابات السنة الفارطة، ويأخذ الراعي نصيبه من الصوف والخرفان (الربع أو الخمس)، بعد تحكيم إيجابي من الكسابة وجماعة الدوار،[63] ويعلن بعد ذلك رغبته في الاستمرار أو الرحيل، وخلالها يجدد شرط الفقيه أو يغادر بدوره.[64]

ينطلق موسم الجز بأزاغار ابتداء من النصف الأول من ماي خلال الفترة الشهيرة عند المنازليين "بمُوتْ الأُرضْ"، وقد يتأخر في الجبل حتى نهاية الحصاد. تتم خلاله دعوة الضيوف والجيران والأصدقاء لوليمة دسمة إجبارية لأن "الجز كالعُرس".[65] يقوم به الرجال، بينما تمارس النساء مجموعة من الطقوس لحماية القطيع كرشِ الأغنام

[58] كنون، **الجبل الأمازيغي**، 16.

[59] **ثالت:** من أهم مراعي زيان يقع بين وواد أكنور وواد بهت على الحدود بين زيان وزمور.

[60] Service des affaire indigènes, Le Chef de Bataillon Lebiang, Chef du cercle Zaian, Au Just "La Transhumance". 13-06-1931.

[61] الملكي المالكي بن الجيلالي، **ثورة القبائل ضد الاحتلال**، الجزء الأول (الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المحاربين وأعضاء جيش التحرير، 2014)، 158.

[62] ليون كيوم، **البربر المغاربة**، 153؛ مقابلة سابقة مع **أشباني سعيد**، 88 سنة.

[63] كنون، **الجبل الأمازيغي**، 24.

[64] جمال بامي، "**طقوس الطبيعة بين المجتمع والتاريخ: ممارسات ورمزيات التطبيب والسحر بالمغرب**" (بحث مرقون لنيل الدكتوراه في الآدب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بن مسيك، الدار البيضاء، 2012-2013)، 71.

[65] مقابلات مع شيوخ قبائل زيانية متعددة طيلة مراحل إنجاز الأطروحة.

بماء ممزوج بالملح لمعالجة ما يمكن أن يصيبها من جراح، وحمايتها من أي مكروه محتمل. وقد تأخذ النساء قطعة من الصوف لضريح القبيلة استجلابا لوقاية القطيع،[66] بعدها يتم تصنيف الصوف حسب الألوان والجودة استعدادا لنسجها.

كانت أجرة الجزاز حتى وصول قوات الحماية إلى المنطقة عينية، بمعدل واحدة لكل 20 جزة،[67] وارتفعت إلى جزة لكل عشرة جَزَّاتْ مع بداية الاستقلال. وتدريجيا لم يعد الجزازون يقبلون الصوف، فيأخذون أجرتهم نقدا 2,5 دراهم عن كل رأس، ثم 5 دراهم للرأس، إلى أن وصلت سنة 2018 م إلى7,5 دراهم، وأغلب الجزازين من أبناء المنطقة في زيان الشرقية، ومن القبائل المجاورة في زيان الغربية. وبعد الجز يبيع صاحب القطيع جزءً من الصوف لتدبير تكاليف الحياة اليومية، وتحتفظ النساء بالباقي لنسجه أو لبيعه عند الضرورة،[68] خاما أو مُصنعًا. من هنا كانت خنيفرة – بحكم موقعها وسط مسار تنقل الرعاة بين السهل والجبل – مركزا لتحقيق رواج تجاري كبير للصوف البيضاء والشُخمِيةْ (حمراء) والدمَّانيةْ[69] والسوداء.

2.3. مظاهر أخرى لتثمين الانتجاع وضمان استمراريته

• **سياسة المعارض وجمعيات (ANOC):** اهتدت سلطات الحماية مبكرا لأهمية سياسة المعارض في مجال تربية المواشي، فنظمت أول معرض للأغنام بتمحضيت 13 و14 يونيو 1935م. رَوَّجَ لهذه السلالة وكانت نتائجه إيجابية،[70] واستمرت المعارض بعد ذلك إلى اليوم، لعل أهمها معرض الفلاحة الدولي بمكناس. كما تقوم جمعيات مربي الأغنام والماعز (ANOC)، والجمعيات، والتعاونيات الفلاحية، ومراكز الإرشاد الفلاحي، والمبادرة الوطنية للتنمية البشرية... بدور كبيرا في ضمان استمرارية الانتجاع كتراث ثقافي لامادي حتى اليوم.

• **مركز حماية تراث الأطلس المتوسط:** يضم المركز جناحا للتراث اللامادي، يقوم بدور كبيرا في تصحيح تمثلات الزوار فيما يخص عمليتي الانتجاع والترحال، ويقربها من أذهانهم عن طريق عرض مجموعة من الأدوات المستعملة من قبل المنتجعين، وصور جدارية كبيرة لبعض طقوسهم.

[66] دوتي، **مراكش**، 89.

[67] **الجزة:** صوف خروف أو نعجة واحدة على شكل كومة مجمعة في غالب الأحيان بشريط من الدوم ولا تخضع لحد الآن للوزن في الأسواق الأسبوعية عبر المنطقة.

[68] لحسن تاوشيخت، "الثابت والمتحول في اللباس البدوي في الأطلس المتوسط"، **دورية كان التاريخية** 23 (2014): 85.

[69] **الدمانية:** الصوف البنية المائلة إلى السواد وتعرف أيضا بصباغة الرحمان.

[70] مصطفى نعيمي، **منطقة أزرو على عهد الحماية 1911-1956 التدخل، البنيات، والمقاومة** (الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2013)، 253.

• **المهرجانات والمواسم:** لا تغيب عن مهرجانات ومواسم المنطقة القوافل الاستعراضية لمجموعة من الحرف المصنفة في طور الاندثار كالجز، بغرض إحيائها وتعريف الأجيال الجديدة بها.

توصيات ومقترحات

عموما يمكن القول إن عامة الزيانيين قبل الحماية كيفت حياتها السياسية والاجتماعية مع ظاهرة الانتجاع، ولم يكن لهم من هم سوى تلبية حاجاتهم الغذائية وتوفير بذور السنة الموالية.[71] وعند وصول سلطات الحماية إلى المنطقة تنبهت لأهمية الانتجاع فعملت على منع التكامل بين الجبل والسهل لتسريع إخضاع زيان التي ظلت عصية على المخزن لقرون ونجحت في تدمير البنيات الأساسية لنظام الانتجاع.

تراجع الانتجاع ببلاد زيان تدريجيا بعيد الاستقلال، إلا أن بداية نهايته الحقيقية كانت مع أحداث مولاي بوعزة[72] لسنة 1973، حيث تم بيع وتبادل الأراضي بين سكان أزاغار والجبل، وهاجر بعضهم قصريا نحو المراكز المجاورة، لكن هذا لا يعني توقفه تماما. إذ لازال العديد منهم ينتجعون باستعمال وسائل نقل كالشاحنات وقاطرات الجرارات نحو زعير، وزمور، والسماعلة، وبني زمور، ومناطق بعيدة جدا كسوس والمغرب الشرقي...، كما تنتجع بأزاغار زيان قبائل تكتري الأراضي الشاسعة التي تخلى الورثة عن رعيها وزراعتها بعد وفاة مالكيها. خاصة بإِبُوحْسُوسنْ وعند آيت بوحدو بقطعان تتجاوز 500 رأس. ولتثمين المجهودات المبذولة لتثمين التراث الرعوي خجولة، نقترح العديد من الإجراءات أبرزها:

• تحويل الأراضي الجماعية إلى ضيعات رعوية مثل رانش أدروش (*ranches adarouch*) المجاور.

• تنظيم مهرجان للرعي والانتجاع بالأطلس المتوسط كل صيف، وتصميم مراعي نموذجية كمراعي سوس والأطلس الصغير، بشراكة مع وزارتي السياحة والثقافة.

[71] كنون، **الجبل الأمازيغي**، 23.

[72] **أحداث مولاي بوعزة:** تعرف محليا بأحداث آيت خويا، وتشتهر في تاريخ الزمن الراهن بأحداث مولاي بوعزة، حاول خلالها مهاجمون بقيادة محمد أعساري (أومدة) ليلة 2 مارس 1973 الاستيلاء على العتاد الموجود بمستودع ملحقة مولاي بوعزة لكن خطأ تسبب في مقتل أحد الحراس مما أجبر المهاجمين على الفرار إلى منطقة "الجبوج" المجاورة. تلتها حملات تمشيط واسعة استعان فيها الجيش بالقوات الاحتياطية وتوبع فيها 123 متهم، انتهت بإعدام معظم المتورطين في هذه الأحداث في1 نونبر 1973 (محاضر محكمة الاستئناف بمكناس، ملف ع 76، حكم 130 جلسة 20 يوليوز 1976. المعطي منجب، "**لحظات الانعطاف منذ الاستقلال**"، ضمن أعمال **ندوة المغرب والزمن الراهن، معطيات ومقاربات**، تنسيق عبد الرحمان المودن (الرباط: منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، 2013)، 93-100؛ فاطنة، البيه مداد يوسف، **أطلسيات: شهادات من خلف الستار** (الدار البيضاء: منشورات الفنك، 2007). وجدير بالذكر أن الدولة صالحت القبائل المتضررة باعتذار رسمي وجبرت ضررهم بتعويضات مادية في إطار "هيئة الإنصاف والمصالحة" سنة 2004 مما شجع المزيد منهم على هجرة البادية وتكريس تراجع الانتجاع.

• تضمين الدلائل السياحية كل المجالات الرعوية الزيانية، مرفوقة بمعطيات مونوغرافية عن مكونات تراثها المادي والطبيعي. وتشجيع مديريات الفلاحة ومراكز الإرشاد الفلاحي، ومراكز البحث والتوثيق على تعميق البحث ثقافة الرعي والانتجاع بشراكة مع الجامعات الثلاث المجاورة.[73] وإلى جانب كل هذا، لا يمكن إغفال الدور الكبير للخيام في إنتاج وحماية التراث الرعوي لعقود.

البيبليوغرافيا

أحفيظ، فنيدي. "التحكم الاستعماري في منطقة زيان: تفكيك بنيات المجتمع من خلال الضغوط الاقتصادية". ضمن أعمال **ندوة المقاومة المسلحة والحركة الوطنية بالأطلس المتوسط (1907-1956)**، 115-119. الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المحاربين وأعضاء جيش التحرير، 2001.

أقبوش، إدريس. "**جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية بمنطقة زيان خلال فترة الحماية (1912ـ 1956)**". أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة، 2016-2017.

آيت حمزة، محمد. "الترحال والانتجاع بالمغرب مقاربة منهجية". ضمن **الملتقى الرابع للجغرافيين العرب**، نحو استراتيجية لتخطيط التنمية المجالية في العالم العربي بأبعادها المحلية والقومية والعالمية، تنسيق محمد الأسعد، المجلد الثاني، 690-693. الدار البيضاء منشورات الجمعية الوطنية للجغرافيين المغاربة، 2008.

بامي، جمال. "**طقوس الطبيعة بين المجتمع والتاريخ: ممارسات ورمزيات التطبيب والسحر بالمغرب**". بحث مرقون لنيل الدكتوراه في الآدب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بن مسيك، الدار البيضاء، 2012-2013.

بزونسو، جون. **أنماط الملابس التقليدية في المغرب**. ترجمة محمد بوبو. الرباط: منشورات وزارة الثقافة، 2004.

بلفقيه، محمد. **أوليات في الجغرافية الزراعية**. الدار البيضاء: منشورات الشركة المغربية للنشر والتوزيع صومابرو، 1988.

بن منصور، عبد الوهاب. **قبائل المغرب**. الرباط: المطبعة الملكية، د.ت.

بوعملات، منعم. **استراتيجية الحماية الفرنسية في تدبير الشؤون الأهلية دراسة لمنطقة تاهلة مغراوة 1912-1945**. الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، 2007.

البيه مداد يوسف، فاطنة. **أطلسيات: شهادات من خلف الستار**. الدار البيضاء: منشورات الفنك، 2007.

تاوشيخت، لحسن. "الثابت والمتحول في اللباس البدوي في الأطلس المتوسط". **دورية كان التاريخية** 23 (2014): 83-92.

[73] جامعات المولى إسماعيل، والمولى سليمان، وسيدي محمد بن عبد الله بروافدها.

حبيبي، عبد الإله. "أراضي الجموع من المشترك القبلي إلى الغنيمة الإدارية للدولة نموذج من قبائل زيان إقليم خنيفرة". ضمن أعمال **ندوة القانون والمجتمع بالمغرب**، سلسلة الندوات والمناظرات 7، 201-212. الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2005.

خلاصة تركيبية لمقابلات سابقة مع **حوسى الحداد، موحى بن الدرى، لحسن أشباني**.

دوتي، إدمون. **مراكش**. ترجمة عبد الرحيم حزل. الرباط: منشورات مرسم، 2011.

دوفوكو، شارل. **التعرف على المغرب**. ترجمة المختار بلعربي. الدار البيضاء: منشورات دار الثقافة، 1999.

الزياني المنصوري، أحمد. **تاريخ بلدة خنيفرة**. تحقيق محمد أمحزون. الدار البيضاء: دار الثقافة للتوزيع والنشر، 1986.

السبتي، عبد الأحد. **بين الزطاط وقاطع الطريق أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2009.

عشاق، مولود. **جوانب من تاريخ منطقة زمور**. الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2005.

العلمي، أحمد. "صفحات من مقاومة قبائل زيان للاستعمار الفرنسي - مقاومة موحا وحمو نموذجا". ضمن أعمال **ندوة المقاومة المسلحة والحركة الوطنية بالأطلس المتوسط (1907-1956م)**، 89-94. الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المحاربين وجيش التحرير، 1999.

كنون، سعيد. **الجبل الأمازيغي آيت أومالو وبلاد زايان المجال والإنسان والتاريخ**. تعريب الدكتور محمد بوكبوط. سلسلة ضفاف 18. الرباط: منشورات الزمن، 2014.

ليون كيوم، أوغسطين. **البربر المغاربة وتهدئة الأطلس المركزي (1912-1933)**. ترجمة وتقديم محمد العروصي. بني ملال: د.ن، د.ت.

المالكي بن الجيلالي، الملكي. "أنماط العيش بالمجتمع القبلي نموذج تادلة والأطلس المتوسط". **مجلة أمل** 18 (1999): 88-112.

المالكي بن الجيلالي، الملكي. **ثورة القبائل ضد الاحتلال**. الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المحاربين وأعضاء جيش التحرير، 2014.

محاضر محكمة الاستئناف بمكناس. ملف ع 76، حكم 130 جلسة 20 يوليوز 1976.

المعزوزي، محمد وهاشم بن الحسن العابدي العلوي. **الكفاح المغربي المسلح في حلقات من 1900 إلى 1935**. مطبعة الأنباء، الرباط، 1987.

مقابلة مع أشباني سعيد (88 سنة)، أحد شيوخ آيت حدو حمو، على هامش مهرجان ثامونت أگلْمُوسْ، بتاريخ 2018/04/17.

مقابلة مع **موحى بن الدرى** (80 سنة) أحد شيوخ قبيلة آيت خويا أزاغار (الجبوج)، بتاريخ 2016/04/18

من الأرشيف الخاص بالصديق والمصور Mimoun Ad.

منجب، المعطي. "**لحظات الانعطاف منذ الاستقلال**". ضمن أعمال **ندوة المغرب والزمن الراهن، معطيات ومقاربات**، تنسيق عبد الرحمان المودن، 93-100. الرباط: منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، 2013.

المنصوري، أحمد. **كباء العنبر من عظماء زيان وأطلس البربر**. تحقيق وتقديم محمد بلحسن. الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، 2004.

مهدي، محمد. **رعاة الأطلس، الإنتاج الرعوي القانون والطقوس**. ترجمة عياد أبلال وإدريس المحمدي. الدار البيضاء: منشورات المركز المغربي لعلوم التدريس، 2013.

مؤلفان مجهولان. **الاستبصار في عجائب الأمصار**. بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1986.

الناصري، أحمد بن خالد. **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**. تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري. الدار البيضاء: مطبعة دار الكتاب، 1954.

نعيمي، مصطفى. **منطقة أزرو على عهد الحماية 1911-1956 التدخل، البنيات، والمقاومة**. الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2013.

وزارة الداخلية، عمالة إقليم خنيفرة. **منوغرافية إقليم خنيفرة**، 2015.

وزارة الفلاحة، المديرية الإقليمية للفلاحة بمدينة خنيفرة. **معطيات طبيعية**، 2016.

Abès, M. “Les Izayanes d’Oulmès”. *Archives Berbères* I, fascicule 4 (1915-1916): 45-70.

Ben Daoud. “Notes sur le pays Zayan”. *Archives Berbères* II, fascicule 3 (1917).

Benlahcen, Mohamed. “La Résistance marocaine a la pénétration française dans le pays Zain 1908-1921)”. Thèses en Histoire Économique, Montpellier 3, 1991.

Célérier, Jean. “La transhumance dans le moyen-Atlas”. *Hespéris* VII, 1er trimestre (1927): 53-68

Laoust, Emile. *L’habitation chez les transhumants du Maroc central*. Collection Hespéris no. 6, Publications de l’Institut des Hautes-Études Marocaines. Paris: Librairie Larose, 1935.

Lieutenant Pilant. “Notes contributives à l’étude de la confédération Zayan”. *Archives Berbères* (1919): 88-124.

Peyronnet, Raymond. *Tadla pays Zayane*, *Moyen Atlas*. Alger: Imprimerie Algérienne, 1923.

Service des affaire indigènes. Le Chef de Bataillon Lebiang, Chef du cercle Zaian, Au Just “La Transhumance”. 13-06-1931.

مجلة المناهل، العدد 104: 313-337

جدل الإصلاحات في الإيالة التونسية قُبيل ثورة 1864 من خلال وثيقة غير منشورة

محمد البشير رازقي
أستاذ مساعد بمعهد العلوم الإنسانية
بجامعة جندوبة، تونس.

الوثيقة وسياقاتها

تتكوّن هذه الوثيقة من 38 صفحة ذات خطّ مقروء. وهي ترجمة عربيّة لتقرير حرّره نائب قنصل إيطاليا بتونس في شهر سبتمبر 1863، أي قبل بضعة أشهر فقط على اندلاع ثورة 1864. وقد نُشر هذا التقرير بأحد صحف مدينة تورين (Turin) الإيطاليّة. وتتميّز هذه الوثيقة بأهميّة خاصّة، فقد عثرنا علينا ضمن أحد الأرشيفات العائليّة بمدينة تونس،[1] وهي غير متوفّرة بالأرشيف الوطني التونسي، كما أنّها حُرّرت من طرف عون دولة مهمّة ومؤثّرة في الإيالة وهي إيطاليا وبُعيد تحقّق الوحدة الإيطاليّة، وأيضا بسبب السياق الزمني لتحرير الوثيقة وهو قُبيل اندلاع ثورة 1864.

تحتلّ البلاد التونسية موقعا نموذجيّا في البحر الأبيض المتوسط،[2] وهي "بحكم قربها من فرنسا وإيطاليا وعلى الطريق التجارية لإنجلترا، يمكن أن تكون محلّ أطماع فرنسا وإيطاليا وانجلترا".[3] تتشابك سياقات كتابة هذه الوثيقة وزمانها (1863) مع رهانات دوليّة معقّدة أحاطت فيما بعد بثورة علي بن غذاهم (1864). تتقابل هواجس كاتب الوثيقة مع مثلّث مصالح مشترك تبلور خلال ثورة 1864 تكوّن من الثوار والصراع القنصلي وأعوان الدولة، وما نتج عن ذلک من إلغاء عهد الأمان (أي الدستور والمجالس) من عدمه، عزل خزندار وتأثير الحرب الأهلية الأمريكية على ثورة 1864 خاصة مع بروز مادة القطن باعتباره روح الثورة الصناعية وإمكانية تحويل الإيالة إلى مستنبت مستقبليّ وواعد لهذه المادّة.

---

[1] أرشيف عائلة البنّاني بمدينة تونس، وأقدّم شكري للسيّد محمّد البنّاني على السماح لي أوّلا بالبحث في أرشيفه العائلي وثانيا باستخدام الوثيقة أكاديميّا.

[2] Dominique Barjot et Mohamed Sassi, “Pour une histoire économique de la méditerranée: Approches macro- et micro- ou l’importance des jeux d’échelles”, in *Espace méditerranéen*: *Diversité et évolution*, dir. Mohamed Sassi (Tunis-Paris: ATHE/SPM, 2020), 7-33.

[3] **مذكرات خير الدّين باشا**، تحقيق وتعريب محمد العربي السنوسي (قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب الفنون. بيت الحكمة، 2008)، 168-169.

تعدّد أصحاب المصالح والساعون إلى النفوذ في الإيالة التونسية قُبيل وخلال ثورة علي بن غذاهم. قناصل الدول الأوروبيّة، وخاصة الفرنسي والانجليزي والإيطالي، الباب العالي والقصر. ولا يمكن لنا فهم ثورة 1864 بدون موضعتها في إطارها العالمي. كان لكلّ فاعل فائدة منتظرة الثورة، وخوف من خسارة ممكنة التحقّق من جهة أخرى. فرنسا لا تريد أن تخسر نفوذها في البلاد التونسية لصالح إنجلترا، وبدرجة أقلّ إيطاليا، سواء دفاعا عن مصالحها بالإيالة أو خوفا من تهديد وجودها بالجزائر. ولهذا لم تكن معارضة بتاتا للثورة خاصة وأن اندلاعها وقع بعد إمضاء اتفاقية سرية بين إنجلترا والإيالة لشرعنة تملّك الانجليز للأراضي التونسية. وقد دعّمت فرنسا الثورة وخاصة مطالب الثوار بإيقاف الدستور والمجالس قطعا للطريق أمام إنجلترا ومنعا لها من تملّك الأراضي بالإيالة.[4]

رغبت من جهة أخرى إنجلترا من الاستفادة من الثورة عبر طرد فرنسا من تونس وبالتالي تهديد وجودها في الجزائر، ويمكن لإنجلترا أن تتّخذ من هذه المناورة ورقة ضغط مهمّة خاصة وأن فرنسا لم تخفي دعمها للثوّار الإيرلنديين ضد الوجود البريطاني، ولهذا لم تدّخر إنجلترا جهدا في دعم الثوار الجزائريين عبر الأراضي التونسية. كما سعت إنجلترا من ناحية أخرى أن تعوّض خسائرها من القطن الأمريكي الذي تسبّب الحرب الأهلية الأمريكية (1861-1865) في إيقاف تصديره إلى بقية العالم (سبعة أثمان القكن المصدر للعام حينها أمريكي) ورغبت في البحث عن منابت قطن سواء في الهند أو مصر، ومثّلت تونس أرضا واعدة لإنبات القطن لتوفّرها على الماء. وهذا ما أرادت إنجلترا تحقيقه عبر السعي إلى شرعنة تملّكها الأراضي في تونس، ونفس هذا السبب في الذي مثّل هاجسا وخوفا لفرنسا. طبيعي هنا أن تدعّم إنجلترا خزندار وعهد الأمان (وبالتالي الدستور)، وأن تعادي فرنسا خزندار الدستور والمجالس.[5] حاول الباب العالي التموقع ضمن خطاطة النفوذ هذه، فكان خياره التحالف مع الانجليز سعيا لتقليص نفوذ فرنسا بتونس مع حضور هاجس عثماني أساسي هو التفكير الدائم في إمكانية طرد فرنسا من الجزائر. كما سعى القصر عبر رجله القوي (خزندار) إلى الدفاع عن مصالحه في ثورة 1864 عبر المراهنة على الحلف العثماني/الإنجليزي والسعي إلى صناعة "عدوّ" وآخر مختلف راغب في "احتلال" البلاد وهو فرنسا. ولم يبقى الثوّار سلبيين في وسط هذا الصراع، ركز بن غذاهم على عنصر الفضيلة والأخلاق والعدل والاسترجاع الدائم

[4] محمد البشير رازقي، **إيالة وإمبراطوريتان: البلاد التونسية والصّراع على عهد الأمان. 1855-1870** (المنصورة: دار كلمات للنشر والتوزيع، 2021).

[5] محمد البشير رازقي، **التنافس الدولي وثورة علي بن غذاهم: الصراع الفرنسي/الإنجليزي، الدستور والقطن. 1855-1865** (المنصورة: دار كلمات للنشر والتوزيع، 2022).

لعنصر المظلوميّة، مع محاولة اللعب على عنصر التوازنات الدوليّة فقد تبادل رسائل عديدة مع قناصل الدول الأوروبية، بدون أن يغلق الباب نهائيّا مع القصر.

تموضعت إيطاليا في القلب من شبكة النفوذ والصراع هذه. فهي الأقرب إلى تونس جغرافيّا وتاريخيّا وحضاريّا. واحتوت الإيالة التونسية على آلاف الإيطاليين خلال القرن 19 وهم الأكثر عددا بالمقارنة مع بقيّة الأوروبيين.[6] أضاعت إيطاليا زمنا طويلا خلال حرب الوحدة على حساب ضياع مصالحها بتونس لصالح فرنسا وانجلترا. مثّلت إيطاليا أرض صراع بين فرنسا وانجلترا مشابهة لحالة الإيالة التونسية. حافظت إنجلترا على موقفها الدّاعم لدولة إيطاليّة موحّدة،[7] المُعاكس لرغبة فرنسا المتوجّسة والمرعوبة من توحّد إيطاليا وألمانيا، حيث رفضت إنجلترا وجود إيطاليا بدون روما فبلا "روما لإيطاليا لا هناء لأوروبا".[8] وحرصت فرنسا على ترسيخ سيطرتها على روما/البابا وإن لزم الأمر دعم كل مشاريع التقسيم بين شمال وجنوب ودولة روما الباباويّة.[9] والصّراع على إيطاليا انعكس على عقر دار بريطانيا، حيث نشأت خصومات كثيرة في لندن بين الايرلانديين المدعّمين لبابا إيطاليا ومُناصري گاريبالدي (Giuseppe Garibaldi).[10]

كتب إذا نائب قنصل إيطاليا الوثيقة المدروسة ضمن كلّ هذه السياقات والصراعات، فقد كان حال إيطاليا دوليّا مشابه لواقع الإيالة التونسيّة. تميّز فكر عون الدولة الإيطالي بوعيه العميق بطبيعة الصراعات الدوليّة مع هشاشة تموقع إيطاليا بالمقارنة مع فرنسا وانجلترا. اعتمدت إيطاليا سياسة مغايرة في تونس مباشرة بعد إعلان وحدتها (1861). ورد في مقال صدر في صحيفة "كونستيتونسيوني" (la costituzione) الصادرة بمدينة تورين (Turin) بتاريخ 23 سبتمبر 1862 أنّه "بلغنا خبر تبديل القنصل الطليان وقد تبدّل الآن زوج قناصل طليان الآن من تونس منذ وقع التعرّف بمملكة إيطاليا من نحو عام، وقيل أن سبب هذا التبديل هو عدم الألفة بين قنصل إيطاليه وقنصل فرنسا... يوجد بتونس مصلحتان مختلفتان...فأمّا إحداهما وهي المصلحة الفرنسية هي مصلحة سياسيّة من باب حدادة (الحدود) الجزائر، وأمّا إيطاليا فإنّها لا تُبالي إلا للمصلحة المتجريّة بسبب كثرة عدد رعاياها سكان تونس".[11] شكلت إذا لحظة

[6] محمد البشير رازقي، **العنف ضدّ الأوروبيين والمحميين في مدينة تونس خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. 1860- 1881.** (المنصورة: دار كلمات للنشر والتوزيع، 2021).

[7] السلسة التاريخية، صندوق: 211، ملف: 203، و24 (17 أفريل 1862).

[8] السلسة التاريخية، صندوق: 211، ملف: 203، و67 (6 سبتمبر 1862).

[9] السلسة التاريخية، صندوق: 211، ملف: 203، و69 (20 سبتمبر 1862).

[10] السلسة التاريخية، صندوق: 211، ملف: 203، و74 (1 أكتوبر 1862).

[11] السلسلة التاريخية، صندوق: 71. ملف: 847 مكرّر، و21 (23 سبتمبر 1862).

الوحدة الإيطالية متغيّرا أساسيّا تجاه تغيير إيطاليا لسياستها في تونس. وقد حرّر نائب إيطاليا بتونس هذه الوثيقة ضمن هذه السياقات.

تمحورت هواجس كاتب الوثيقة حول بعض العناصر الأساسيّة:

• الخوف من تقلّص النفوذ الأوروبي (ومن ضمنه الإيطالي) من جرّاء إعلان الإيالة التونسيّة على دستور 1861، وهو دستور فرض إخضاع جميع سكان الإيالة أجانب وأهليين إلى قوانينه وبالتالي حرمان الأوروبيين من المحاكم القنصلية والامتيازات التي اعتادوا الاستفادة منها. توصّلنا في أبحاث سابقة إلى تبيّن طبيعة رفض فرنسا لعهد الأمان ولدستور 1861، وليس من الصدفة أن تكون مطالب الثوّار الأساسيّة، إلى جانب تخفيض المجبى، تنحية خزندار وإيقاف العمل بالدستور والمجالس.[12] فخزندار وعهد الأمان وما انبثق عنه من دستور هم الضامنون لشرعنة تملّك الأجانب للأراضي، وهذه النقطة تُحيلنا إلى مسألة إمكانية تحويل البلاد التونسية لمستنبت انجليزي للقطن.

• توجّس نائب القنصل من إلغاء الإيالة التونسية لمؤسسة المجلس المتجري التي تكفّلت بحماية المصالح التجاريّة للأوروبيين.

• إمكانيّة إلغاء حقّ القناصل الأوروبيين في إصدار الأحكام على من هم تحت حمايتهم، وهذا ما يهدّد مصالح أوروبية أكيدة متمحورة حول تقنية "الحماية الأوروبيّة".[13]

• مثّلت الإيالة التونسية هاجسا على مستوى الجغرافيا السياسية للدولة الإيطالية الحديثة. استطاعت إنجلترا على السيطرة على جبل طارق ومالطة، وتمكنت فرنسا من احتلال الجزائر. وبقيت وحدها إيطاليا دون موطئ قدم خارج أراضيها على ضفاف المتوسّط. ولهذا مثّلت الإيالة التونسية موقعا واعدا لهذا الهدف. وقد ازدادت أهمية الإيالة التونسية مع اندلاع الحرب الأهلية الأمريكية (1861-1865) خاصة مع إمكانية تحوّلها على يد انجلترا إلى مستنبت واعد للقطن، وهذا ما أثار مخاوف إيطاليا. فأطماع إيطاليا بتونس هي اقتصادية بالأساس.

نؤكد في الأخير الأهمية القصوى لهذه الوثيقة التاريخيّة النادرة. فقد حُرّرت من طرف فاعل سياسيّ مهم في سياق تاريخي شديد الحساسيّة، في خضمّ الصراع على

[12] محمد البشير رازقي، "الاحتجاج الحضري في مدينة تونس من منظور وثيقة غير منشورة: نازلة عهد الأمان (1861)"، **هسبريس-تمودا** 56 (1) (2021): 393-426.

[13] للتوسّع في مسألة الحماية القنصلية مع أخذ نموذج تفسيري مختلف عن البلاد التونسية خلال القرن 19 أنظر: محمد كنبيب، **المحميّون** (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط/منشورات باب أنفا، 2011).

الإصلاحات في البلاد التونسية وقُبيل نشوب ثورة 1864. مع التأكيد على الدور المهم الذي لعبه الأوروبيين في إفشال سياسة الإصلاح في الإيالة التونسية خلال القرن 19.

نص الوثيقة

"الحمد الله. تعريب كرّاسة تأليف الكولير ساتيو نايب قنصل جنرال دولة إيطاليه بتونس كان سمّاها ما همّ النصارى والمسلمين، أو ما هي النازلة التونسيّة مؤرخة في اشتمبر 1863 ومطبوعة بتورين.

الفاتحة. في بيان صفات بعض الناس.

لا يوجد بأوروبا أو ببلدان قريبة منها ما عدى دولة سان مرينو الجمهورية أو مملكة خيوه[14] مهجورة ممن يهتمّ بأمور السياسة كما هي مهجورة عمالة تونس. والحال أنه يوجد في تلك الديار نحو عشرين ألف أوروباوي (كذا: أوروبي) يودّ باي تونس إدخالهم تحت الأحكام الإسلامية مُنذ منح قانونا ورتّب مجالسا. ولكن يوجد ما يُعارض هذا العزم وهو الشروط المعتمدة بينه وبين الدول التي يريد القناصل إبقائها على أصلها ما داموا القناصل من غير إذن مخالف لذلك من دولهم. لكنهم احتاجوا إلى أن رعاياهم الطالبين توانسه (كذا: تونسيين) يعرضوا شكاياتهم لمجلس وقتي مركب من أعضاء مسلمين وقع ترتيبه على حالة وقتية بدلا عن المجالس الجديدة التي لم يتعرّفوا بها، مع أنّ في السابق كانت النوازل كانت تُعرض على الباي على يد القنصلات. ومع هذا فإنّ انزعاج نوّاب الدول الأجنبيّة من مدافعة المجلس الوقتي على حقوق التوانسه فينا كانوا طالبين ينشئ النزاع والتحاكك (كذا: الصراع) والغيار، كما أنه يجعل أهل المجلس المذكور أنهم يعطّلوا حقوق الأجانب من التوانسه لأجل التسوية، ولا يظهر في القوازط (كذا: الصحف La gazette) أو في القمرة (كذا: المجلس الأكبر أو مجلس النواب) خبر هذا الجدال المتضمّن أحيانا مصالح مهمّة. نتج منه منذ ثلاثة سنين إلى الآن مشاقّ كبيرة للمتجر والحكم والمهمة الجنسية. وقد وقع في بعض قمرة إيطاليا نعم إثار كلام من بعض أعضائها بسبب غيار أحدهم من وجود قنصل طلياني بتونس لا يعجبه هو، ولكن وزير الأمور الخارجية الذي وعد بالجواب على نازلة القنصل المذكور وعلى نازلة الأحكام بتونس بلغه من صاحب الاستفسار المذكور أنه لم يطلب سوى عزل القنصل وأنه لا يعنيه الكلام على نازلة الأحكام. وبعد ذلك لم يجدّ كلام آخر على النزاع الموجود بين الطليان والتوانسه، وبينما كان الأمر كذلك خرجت بتورين (Turin) كرّاسة ملقّبة

[14] مدينة تقع اليوم في غرب أوزبكستان.

بأحوال الطليان بتونس تتكلّم على التراتيب التونسية الجديدة وعلى المضرّة الناتجة للأجانب من ذلك، وإحدى قوازط تورين المشهورة شرحت مقصد ذلك، وذكرت جانبا من نصّ التأليف المذكور، ولكن لم يقع الاعتناء بالكتب المذكور ولا بفصل الكازيطة المذكورة، والحال أن بقرب من برّ إيطاليا توجد جماعة طليان تحت تلطية (كذا: ظلم) المسلمين وتوقع معهم أمرهم وأحوال التي لم تكن هكذا لو وقعت قبل عهدنا هذا بعشر سنين أو بخمس سنين، وذلك أن في العهد المذكور ما كانوا يفتخروا التوانسه بأنهم ماثلوا الأوروبيين في التقصير لحدوث قوانين عندهم مثل قوانين الأوروبيين. وعل كل حال فإنه يوجد للطليان رفقاء في هذه المشاق وهم الفرنساوين (كذا: الفرنسيين) والانقليز (كذا: الانجليز)، ويلزمهم أن ينتظروا بصبر عمل التأويل في شأنهم، وأما أنا فمقصدي في هذه الرسالة بيان المشاق المذكورة تفصيلا وبيان كيفيّة فصلها بالراحة والعافية. والآن أبتدئ كلامي في شرح أوصاف بعض أناس من أهل الباردو والمباشرين لهذه الأمور.

فيما هو الباي. اعلم أن سيدي محمد الصادق هو بن ثاني لسيدي حسين باي الذي كان استولى الملك بعده أخوه مصطفى، ومنه انتقل إلى ابنه أحمد بمقتضى عادة الولاية في بيت حسين بن علي التي تُقدّم في الولاية الأكبر في العمر سواء كان ابنا أو أخا. ولسيدي محمد الصادق خمسة إخوة وهم حمّودة وعلي والطيّب والطاهر والقادر. كلّهم ورثاء للولاية الواحد بعد الثاني. ويتخلل بعد الاثنين الأولين سيدي الأمين الذي جعله عمره بعد علي وقبل الطيّب ويستولي بعدها، كما أن سيدي محمد بن عمّه استولى في 21 مايو 1855 بعد سيدي أحمد عمّه. والباي الموجود الآن الذي هو محمد الصادق يبلغ من العمر خمسين وهو معتدل القدّ وجسمه ملآن وله ضحك تارة مشروح وتارة استهزائي يزيّن وجهه الذي فيه بعض الكشّة الدالة على صلابة الطبع. وهو كان قليل الخلطة في عهد أخيه ولما استولى ظهرت عليه أماير (كذا: أدلّة) الحزن فإن في يوميّ البيعة كان الدمع يجري من عينيه بغير انقطاع وكان كثير المحبّة لأخيه، ولكن لم توجد بينهما مناسبة البتّة. فإن سيدي محمد مع أنّه كان صاحب همّة كان أيضا ليّن الطبع ولطيف ويسير العبارة ومحبّ للفدلكة (كذا: المزاح)، لكنه كثير الاصراف (كذا: الإسراف) ومايل (كذا: مائل) للنسوة، فإنه كان يوجد في سرايته نحو السبعماية (كذا: السبعمائة) امرأة. وأما محمد الصادق فإن حركاته ضخمة وفخيمة (كذا: فخمة) وكلامه قليل وصوته غير متمكن وله زوجة واحدة وليس له غيرها من النسوة، وقد ستر البعض من النسوة التي كانت عند أخيه بالزواج وأخرج الباقيات ما عدى من بقي منهنّ في خدمة السيّدة جنينة زوجة سيدي محمد التي رتّب لها جعلا سنويّا ومسكنا مناسبا بسراية باردو، وكان

الباي محمد صرف خزنات مال، وصيّر دولته مدينة (أي عليها ديون)، فدفع أخوه جانبا من الدين المذكور والمظنون أنّه سيخلّص الباقي، والأمر الذي يهمّه في الأغلب بعد التفاته للعسكر الذي كان أهمله أخوه هو إصلاح أحوال الخزنه (كذا: الخزنة). ولمّا كان صاحب عزم يُظنّ منه أنّه سيتمّ مقصده مع أن الأحوال أحوجته إلى استقراض ثلاثين مليون فرنكات في هاته المدّة، والحاصل يسوغ القول فيه أنه مالك وليس حاكم كما يعلم ذلك مجلس وزراءه. مع أن القواعد السياسية الافرنجية غير موجودة بدولته والفرق في ذلك قليل نعم ولكن يظهر عند المسلمين، وعلى كل حال فإن شوكة الإمارة والإمضاء باقية على حالها.

فيما هو الخزنة دار. اعلم أن سيدي مصطفى خزنه دار الوزير الأكبر بالدولة التونسية أصله قريقي (كذا: يوناني) من جزيرة صاقس (كذا: Syracuse)، ولما وقع حرب الكوره انتقم الأتراك من القريق (كذا: اليونان) بواسطة نهبهم الجزيرة المذكورة. وفي أثناء ذلك سقط المذكور أسيرا بيد أحد الأتراك فجلبه إلى تونس وكان عمره أحد عشر سنة وغصبه إلى الإسلام وأدخله إلى كتّاب وعلّمه ما يتعلّمه المسلمون ثم باعه إلى أحمد باي، فوجد نفسه الشاب المذكور في دايرة (كذا: دائرة) يتيسّر له فيها اكتساب فضل الباي بواسطة هيئته الجميلة وفطنته وزكاوة (كذا: ذكاء) عقله، وكان كثير الإدراك في ساير الوظائف التي استولى فيها قبل وصوله إلى درجة خزمه دار، ولمّا استولى إدارة مال الدولة شُهر في ذلك كثيرا، وبينما كان كذلك صار يُتاجر في الزيت والقمح واكتسب بذلك مالا كثيرا لذاته، والحاصل صار أهمّ رجال الدولة وأعزّهم من غير أن يُظهر على نفسه ذلك. والباي أحمد جازاه على ذلك مضمّا (كذا: ضامّا) إيّاه إلى أهله بإعطايه (كذا: بإعطائه) ابنت (كذا ابنة) عمّه أخت محمد باي زوجة له. وفي مدّة عهد أحمد باي الأخيرة صار هو مع بن عيّاد يتصرّفان وحدهما في المملكة إلى أن ترك بن عيّاد المملكة، وبقي الخزنه (كذا: الخزنة) مستولي الأمر وحده. ولكن كان أيضا مشاركا بن عياد في بُغض محمد باي لهما لأن الباي المذكور لم يتحسّن سيرته في أحوال الجبايات، وكان عازما على عزل الخزنه دار متى تيسّر له ذلك، وأحد الأمور التي تدلّ على مهارة الخزنة دار هو كونه بقي في وظيفه (كذا: وظيفته) بعد وفات (كذا: وفاة) أحمد باي، بل ونجح في أمره بهذا المقدار حتّى أنه صار صاحب سرّ محمد باي ووزيره الأكبر. وكان تأنّس الخزنه دار بفرض الجبايات الثقيله (كذا: الثقيلة) والخطايا التي أضرّت كثيرا بالعمالة في عهد بن عياد بمقتضى إذن أحمد باي ومحمد باي، كان كثير الميل لأمور الفلاحة وكانت تظهر له الجبايات المذكورة ظلما قاطعا فسعى الخزنه دار في تخفيفها كأنه غير راض بها، وهو الذي أعان على إبطال مال العشر بسبب ذلك كانت شوكته

تنمو وتزداد من يوم إلى يوم، وكان يُرضي سيّده من غير تعب بواسطة سعيه الذي لا يملّ في إدارة الأمور الداخلية والخارجية وأمور التجارة والمال. ولازال إلى الآن يسعى على هذه الصورة بكلّ عافية وأمان لدى سيّده الجديد محمد الصادق الكثير الوثق به، وهذا الوثق به تام لأنه فضلا عن كونه يلزم الخزنه دار أن يفعل ما يستحقّ به ذلک، فإن إدراكه الأكيد ولو قصير يساعده على ذلک وهو تربّى وحده بتونس ولم يخرج منها، فلم يتيسّر له الحصول على تلک الدرجة العقلية التي يكتسبها في أوروبا من يتكلّف بإدارة مصالح الأمم، إلا أن ذهنه يكتسب دايما كما اكتسب في السابق من البحث في قواعد السياسة وتدبير المملكة، ومن اختياره للأمور واختلاطه مع أهل المعرفة الأوروبيين وبتحاككه (كذا: احتكاكه) مع ضروريات الجماعة وواجبات الرحمة، وربما أيضا من إرشاد القوازط (كذا: الصحيفة La gazette) والكتب. مع أن عقله لا يستطيع إحاطة ساير الأمور اللازمة لتحصيل المقصد الذي قصدته الدولة التونسية على مدعاها وهو مرضات رعيّتها ومرضات الدول أحبابها معا، فإنه غير متمسّک بتلک الأوهام التي تعطّل إلى ما شاء الله تحسين حال الأمور التونسية. ويجب القول أيضا أنه إذا كانت أعمال الوزير الأكبر المذكور لا تدلّ على وجود ذلک المقدار من العقل الذي يُظنّ وجوده عند الأزكيا (كذا: الأذكياء) مع أن في الغالب هذا العقل يجود بكثرة مباشرة صنعة السياسة وتصرّف الممالک فإنه أي الخزنة دار عارف بساير أسرار الجلب والسّحر، بحيث أنه بواسطة لطفه وظرافته وانشراح وجهه ومحبّته واستغفاره ومواعيده، والحاصل بواسطة كلما يوجد من صنعة تطييب النفس يهدّي الخْلوق ويغطّي تطويلات الدولة وباطلها، ولا يوجد سواه من يحسن ترييض (كذا: تهدئة) القلق وإزالة الشكوک وتهنية (كذا: تهنئة) الغيار وتطويل الزمان وستر الخلل أشبه بذلک الحشيش الذي ينبت في الحيوط (كذا: الحيطان) وبواسطة ورقه الواسع الأخضر يزيّن حيوط (كذا: حيطان) القصور القديمة ويغطّي شقوقها.

فيما هو سي محمد قايد سوسة. اعلم أن سي محمد قايد سوسة يسكن الحاضرة عادة وهو أحد أعضاء مجلس مشورة الباي، وهو أيضا ابن قريق (كذا: يوناني) من أهل ساقس كالخزنة دار. واستؤسره (كذا: سقط في الأسر) مثله للتركي الذي استأسر الخزنة دار فتوجّه به لتونس وأدخله للكتّاب ثم باعه لأحمد باي، فتربّى بباردو مع رفيقه في العلم والوظايف (كذا: الوظائف). ثم أُولي عامل سوسه ومنه باشر الكلفة المذكورة في الساحل. تعاطى التجارة بالزيت الكثير الوجود بعمله وكثر ربحه في التجارة المذكورة حتى أنه صار أبسط (أي أغنى) أهل المملكة وهو مقتنع بما عنده، والآن نقاعد عن التجارة المذكورة، وسوّغ للتجّار المخازن الكثيرة التي له بسوسة، وله قيمة كبيرة عند

العوام. والأوروبيون يقولون إنه أحسن المسلمين الموجودين بتونس وآراؤه مصيبة وهو صاحب بحث وإقناع ويقف عند كلمة كلمته، وهو طيّب النفس وصاحب مروءة وعديم المغالاة في الأمور الدينية، وكان له اعتبار كبير عند محمد باي، وكاد الباي أن يُغلّب رأي المذكور على رأي وزيره مفسه، وهو مدير لأحوال عمل سوسة من تونس. ومع ذلک فإن عمله مشهور بالترتيب والعافية وخدّامه يخشون بأسه لأنه أظهر لهم العدل الشديد، وقطّ لم يُسمع بأنه وقع تعدّي على المسلمين أو النصارى أو اليهود في عمله.

فيما هو سي خير الدين. اعلم أن أمير الأمراء سي خير الدين وزير البحر وكاهية حلق الوادي وأحد أعضاء مجلس المشورة الباي. كان أسيرا شركسيّا وبِيع بمال وجيز لسي مصطفى خزندار. وكان بتونس مكتب حربي أنشأه وأداره رجل صاردو (كذا: سردينيا Sardaigne) وهو السنيور (كذا: السيّد) كاليقارس (Calligaris) فقرئ فيه سي خير الدين أصول العلم وأعانه عقله على ذلک وخرج من الكتّاب ودخل في الخدمة العسكرية وصعد بسرعة درجات مراتبها، ووصل إلى رتبة أمير لواء، إذ وُجّه لباريس مع الكنت رافوا (Joseph Raffo) في سنة 1855 للحضور في التأمّل بالنازلة المشهورة بين الباي ومحمود بن عيّاد وزيره كان دخل في حماية فرنسا فانتهز فرصة مكثه عامين بالمدينة المذكورة ليتمّ علمه، فاكتسب فوائد عظيمة من خلطته مع أهل الشأن هناک، وحاز نصيبا من الفهم في أمور السياسة والتصرّف وتعلّم حسن المحاورة وتزيّا بهيئة الشلبيه الافرنج وهو يتكلّم باللغة الفرنساوية (كذا: الفرنسيّة) وكاد أن يكتب فيها أيضا، وعند رجوعه إلى تونس أحضر معه مكتبة فاخرة وصار ينفق زمانه بين المطالعة والخدمة والملاهي البشرية. وإنما أحضر معه من باريس أيضا جانب تكبّر، وكثر ماله الناتج من كثرة مرتّباته ومن دخل أملاكه التي حازها (كذا: حاز) من فضل الباي المتوفّي ومن فضل الخزنة دار الذي تصاهر معه بعد، وهيئة ذاته التي تدلّ على أصله الشركسي وهمّته ورتبته وضمار عقله الذي جعل له اعتبار بين الناس صيّره أن يفتخر في ذاته. وعلى كل حال فإن أعماله في خطّته تدلّ على حسن تدبيره. وفي أيّامه تبدّلت هيئة حلق الوادي من حالة الإهمال إلى حالة الجمال، وفاز على الحاضرة في ذلک وأحسن حال خلطة البحر مع البحيرة. وإن مضى رأيه يحسّن أيضا حال المرسى.

إن محمد الصادق شرع بتعصير وتهذيب أهل بلاده ويعينه بالرأي والعمل في هذا المقصد الكريم سي مصطفى خزمه دار وسي محمد قايد سوسة وسي خير الدين. والمؤمل أن مع الزمان يستطيعوا على إدخال جانب نور في الظلام الموجودين فيه التوانسه بإعانة بعض رجال أصحاب عمل وهمّة كالسيّد حسين والسيّد رستم وغيرهم

اللذين لازالوا يتذكروا تربية المرحوم الكنت رافو في أمور التدبير. لأن احتمالات النجاح في التحسينات المرادة بتونس واسلامبول (كذا: إسطنبول) هي أقرب لتونس من وجوه أوّلها: لأنه لما كانت دايرة (كذا: دائرة) حركة الدولة التونسية أقلّ اتّساع ومشاق من دايرة (كذا: دائرة) حركة الدولة العثمانية يتيسّر للدولة التونسية أن تعاين نتيجة الصادر منها، وثانيها لأن أهل تونس كأنهم جنسا واحدا مع أن في برّ الترک يوجد عشرة واثني عشرة جنس مختلف وأعداء لبعضهم بغض، وثالثها لأن التوانسه قابلون للتربية أكثر من أيّ جنس كان من جنوس برّ الترک ما عدا اليهود والقبط، ورابعهما لأن اللغاة (كذا: اللغات) المستعملة بتونس واحده، وبسبب ذلک يتيسّر تكثير المكاتب بعمالتها، وخامسها لأن الدولة التونسية صاحبة عزم ومثابرة في مقاصدها ولكن الأمر الذي سيعطّل هذا التحسين ضرورة هو دعوى الدولة في سرعة إدخال الأجانب تحت حكمها. وصارت تستند الآن إلى الفصل الأخير من قانونها السياسي الذي يساوي الأجانب برعاياها، والحال أن مصلحة الدولة عينها تقتضي أنها تترک من بالها دعوى إدخال الأجانب أيضا تحت تجرباتها (كذا: تجربتها) الحكمية لأن الأجانب تكفيهم قوانينهم ولا يتيسّر غصبهم على الدخول في هذه الأحكام الجديدة إلا من باب الفرجة فقط إلى أن يقع تبديل الشروط والعوايد (كذا: العوائد) القديمة باتّفاق الجميع.

الباب الأوّل: في بيان الحال وفي واقعة صريحة

إن بمقتضى الشروط المنعقدة بين الدول النصرانية وبين عمالة تونس، الباي هو الذي يحكم في النوازل الواقعة بين أجانب وتوانسه (كذا: تونسيين)، وعلى القناصل التداخل في المفاوضة في ذلک. وهذه الكيفية بقي عليها العمل إلى سنة 1857، ولكن في العام المذكور أمضى محمد باي حكما شرعيّا بالقصاص صادرا في حقّ يهودي تونسي سبّ دين مسلم في معركة وقعت بينهما، فسجّلت القناصل على ذلک وأظهرت غيارها الدول الأوروبية وخصوصا دولة فرانسا موجّهة دونالمه (كذا: سفينة حربيّة) بها ستماية (كذا: ستمائة) مدفع، وبسبب وجود الدونالمه المذكورة اضطرّ جناب الباي إلى منح عهد الأمان المعهود، ومنذ ذلک الوقت كادت أن تبقى الشروط غير ماضية فيما يتعلّق بالأحكام، فالأربعة أيام في الجمعة التي كان جعلها الباي لاستماع النوازل الواقعة بين أجانب وتوانسه (كذا: تونسيين) فقص منها اثنان، وغالبا ما كان يقع أن الباي يكون مشغولا في اليومين المعينين لذلک، وكان يظهر على ذاته القلق من ذلک حتى أنه صار يكلّف وزيره الأكبر في قبول النوازل المذكورة وفصلها مع إمضاء الباي على ذلک. ثم اشتهر عنده ذلک لمرض الذي كان له سببا في الموت فتوفّي في 22 اشتمبر (كذا: سبتمبر) 1859. وبعد وفاته بيومين خلفه أخوه محمد الصادق الذي يجهل الأمور العرفية والمتجريّة ولا يذوقها (كذا:

لا يفقهها). فبقي الوزير مكلّفا بالأحكام وكان يعرضها على سيّده لما لم يطلب القنصل مقابلة الباي. وبينما كان الأمر كذلك كان حارصا (أي حريصا) على إتمام القوانين. وفي سنة 1860 أعني بعد نشر القوانين المذكورة بقليل توجّه الباي لزيارة الامبراطور نابليون بالجزاير (كذا: بالجزائر)، وأهدى إليه نسخة من قانون الأحكام ونسخة من قانون الدولة الذين هما تفصيل التراتيب الجديدة، وكان أشهد الباي في موكب أن ما يتعلّق بحقوق وواجبات الأجانب بتونس الذي جعلهم قانون الدولة تحت أحكام البلاد لا يتم في العمل إلى أن يقع الاتفاق بينه وبين الدول الحبيبة في ذلك. وكذلك كان خطابه مع نواب الدول لمّا وجّه لهم نسخ القوانين الجديدة وكلهم ومن جملتهم قنصل الفرانسيس (كذا: الفرنسيين) الذي أعان في كتب القوانين المذكورة أجابوا بأنهم علموا الوعد المذكور من جنابه وكل منهم بثّ رأيه في مكتوبه على ذلك. ولكن الدول الأوروبية لكونها مهتمّة في أمور أخرى كثيرة لم تجد وقتا للتفاهم مع بعضها لفصل نازلة مهمة مثل هذه التي تختلف باختلاف المصالح. وذلك التفاهم ضروري نظرا لما يزعمه الباي أو أنها تنتظر أن إحدى الدول تفتح الكلام في ذلك مع الدولة التونسية، وكذلك الباي يترقّب الفرصة ليرشق هو أيضا أعوادا في طريق الحوادث التي نفذ أمرها. وبينما هو كذلك وقع في هذا التحويل من الحال القديم إلى الجديد، شقّ مُضرّ لمصالح الأجانب سقط فيه ثلاث سنين مملوّة (كذا: ممتلئة) مشاقا وعذابا. والحال أنه كان يتيسّر وقوع التحويل المذكور من غير أن يشعر به الأجانب، وقد وقعت بعض أمور ناتجة من تحويم الدولة التونسية على إتمام مقاصدها الحكمية والدالة على مهاراتها في استعمال الآلة المذكورة في وقت مناسب. وسأحكي واحدة منها يستحقّ التصنّت إليه وهو أن السنيور (كذا: السيّد) فلان المنقالجي (كذا: بائع الساعات) كان اكترى حانوتا لمدّة ثلاث سنين، ولما قربت مدة نهاية الكرية نبّه عليه بالخروج إنسان آخر غير الكاري الأول مدّعيا لأنه مالك الهوا(ء) وأنه كرى الحانوت لغيره، فقال له المكتري الأجنبي بأنه يخاطب في ذلك صاحب الملك ثمّ أورى الأجنبي رسوم الملك للعدول، ولمّا رآها صحيحة جدّد معه الكرية لمدّة ثلاثة سنين أخرى ولكن لمّا تمّ أجل الكرية الأولى، نبّه عليه مالك الهوا(ء) بالخروج مرة أخرى لدى المجلس الوقتي. فعرض المجلس المذكور النازلة على جناب الباي لأنه لا يستطيع التعيين للأجنبي والباي قال للقنصل أو كاتبه بأن يُنبّه على المكتري بالخروج لأن كريته غير صحيحة كونه لا يتيسّر لمالك الحانوت كراءها بغير موافقة مالك الهوا(ء). فأجابه القنصل بأن ليس لمالك الهوا(ء) ما ينكره على ربّ الحانوت، وعلى كلّ حال فإن أصل النازلة واقعة بين زوج توانسه (كذا: تونسيين)، فليرفع أمره الشاكي المذكور لمجالس البلاد التي لها النظر في الملك، والظاهر أن رأي الدولة التونسية كان كذلك أيضا إلا أن

بعد أيام أعاد الباي مطلبه للقنصل طالبا منه المناجزة في إخراج المنقالجي المذكور وتنفيذ الحكم الصادر بمقتضى قوانين البلاد. ولم يوجّه الحكم المذكور فأجابه القنصل شارحا له الأدلة الصريحة المستند عليها المنقالجي المذكور. فأجاب الباي ثانيا متهدّدا بتنفيذ حكمه بالقوّة إذا لم ينفّذه القنصل، وبذلك لم يبقى محلا لكلام المساعدة. فأجاب القنصل بأنه إن وقع استعمال القوّة في محلّ المنقالجي المذكور يضطرّ هو أي القنصل إلى تنزيل صنجقه (كذا: العَلَمُ). فبطل الكلام في ذلك مدة طويلة، وفي أثنايها (كذا: الأثناء) كان واقع الكلام بين الباي والقنصل في نوازل أخر وفصلها على وجع المساعدة. وبينما كان الأمر كذلك انتقل المنازع لمالك الهوا(ء) إلى مكان آخر، وبطل بانتقاله سبب النزاع ومع ذلك فإن الدولة أحيت النازلة المذكورة مرة أخرى في مكتوب كاد أن يكون شرح دروس، وأثبتت الحقّ الذي للدولة في تنفيذ أحكامها في الأجانب بالقوة بانية على ذلك توريات (كذا: مغالطة) ناتجة من القوانين الجديدة، ولا بدّ من أنه وقع الردّ على المكتوب المذكور إلا أنه لم تزل باقية تصريحات الدولة في استعمال هذا الحقّ في المستقبل في مثل هذه الأمور. وهنا محلّ معنى التراتيب الجديدة التونسية في حقّ الأجانب وبيان مقدار التسوية الموجودة في المصالح بين الدول الأجنبية التي يجب الاستناد إليها في فصل المباحثة مع الباي.

الباب الثاني

في أدلّة الدولة التونسية وفي اختلاف مصالح الدول الأجنبية في النازلة التونسية وفي اختلاف مصالح الطليان على غيرها. إن الدليل الأول الذي يحتجّ به التوانسه لصحّة أحكام قانون دولتهم في إدخال الأجانب تحت حكم مجالس البلاد ناتج على مُدعى أهل باردو من نفس الشروط التي يستند إليها الأجانب في شأن نظر الباي في النوازل الواقعة بين التوانسه وبين الأجانب، فيقولون بأنه لمّا كان الأجانب يتعرّفون بأن الأمير هو الفيصل في نوازلهم لا يتيسّر لهم أن ينكروا له الرخصة الناتجة من ذلك الحقّ بأنه يحيل جانبا من ذلك الحقّ لمجالس مرتّبة مع وجود رخصة التظلّم لديه آخرا، ولكن في تلك القدرة الحكمية التي رُخّصت للباي بمقتضى الشروط لا يوجد حق فقط بل أيضا التزام متقارن مع الحقّ الذي للقناصل بأنهم يحضروا في مباشرة وفصل النوازل المعروضة للباي من رعاياهم أو من رعايا جنابه في طلب رعاياهم وذلك الشرط الجامع بين حقّين المشترط باتّفاق سياسي منعقد بين دولتين لا يصحّ إبطاله أو إبداله بواسطة أمر صادر من أحد المتعاقدين وحده، وهو ترتيب أحكام داخلية، بل ويُوقّع بين الدول كما يقع بين أفراد الناس وهو أن عدم إتمام التزام أحد المتعاقدين يعطي الحقّ للثاني بأن يطلبه بالخساير (كذا: الخسائر) والأضرار، وذلك بمقتضى القواعد السياسية والقوانين العرفية. فكم وكم

من الأضرار كان يتيسّر طلب الباي فيها لو يُطالب في ما نتج للأجانب ولازال ينتج لهم من إبطال كيفية الحكم التي أراد الدول ترتيبها في مصالح رعاياهم جاعلين الباي فيصلا بين رعاياهم وبين رعاياه بشروط رضي بها، ولا يسوغ القول بأن على كل حال الضرر اللاحق بالتوانسه من ذلك هو أشدّ من الضرر اللاحق بالأجانب لأن الأجانب يعرضون شكاياتهم على المجلس الوقتي والباي يحكم لهم مع أنهم لا يقدمون للمجلس الوقتي لمّا يكونوا مطلوبين للتوانسه، وأن الأجانب لا يقدمون للمجلس لما يكونوا مطلوبين نعم لأنهم لا يتعرّفون للمجلس بجلبهم إليه، ولكن القنصلات حاضرة لقبول من يشتكي بهم من التوانسه، وعلى كل حال فإنه لا يتيسّر وضع مشاق التوانسه ومشاق الأجانب في ميزان واحد لأنها ناتجة من علّة واحدة، وأهل الباردو ومن معهم يحتجّون أيضا في دعواهم لجعل حكم واحد بين الأجانب والتوانسه بأمر واقع بممالك أوروبا التي قوانينها ليست بأحسن من قوانين تونس على مدعاهم، وهي ماضية على الأجانب الساكنين بها. ولكن الأجانب في برّ أوروبا يحميهم حال الأمم عينه وليس حمايتهم الشروط التي تجعل الأمير وحده حاكما بينهم وبين رعاياه. وكذلك في تونس لما يدخل في عقل الأمة فايدة التراتيب الحسنة المشكورة المتضمّنة بقانون الدولة، ويقع إصلاح ما هو ناقص وفاسد في قانون الجنايات، وتتأنّس الناس على الحال المذكور بواسطة تربية الأهلين تبطل حينئذ مصلحة الشروط ويسوغ بعد استعمال القاعدة التي بمقتضاها كل انسان يدخل تحت أحكام البلاد التي يسكنها. ولكن لا يتيسّر من الآن احتساب الوقت الغير محصور الذي يتمّ به ذلك، والأولى تمكين أساس الحالة السابقة التي تضرّها أعمال الحال الجديد، وربّما يتمّ ذلك بوجه المحبّة لأن للباي مصلحة واحدة مع الأجانب في تهنيتهم (كذا: تهنئتهم) وجلب خير المتجر في برّه. ولكن منْ منَ الدول تشرع في الكلام في ذلك، فيوجد ثلاث دول لها تعلّق خصوصي بهذه النازلة وهي انقلتيره (كذا: إنجلترا) وفرانسه (كذا: فرنسا) وإيطاليه (كذا: إيطاليا)، وباقي الدول ما عدى النمسه (كذا: النمسا) وصبانيا (كذا: إسبانيا) وأولانده (كذا: هولندا) وأمريكه (كذا: أمريكا) الذين لهم قناصل بتونس للهمة فقط ليس لها نواب مرسلة لدى الباي وذلك واضح لقلّة وجود خلطة متجريّة بينها وبين العمالة التونسية. وأما الدولة الانقليزية (كذا: الانجليزيّة) فإن لها رعايا قليلين بتونس وقناصلها الكثيري الحماسة في المدافعة على أقلّ الحقوق التي تمسّ الانقليز (كذا: الانجليز) الأصيلين لا يبالوا إلى المدافعة على مزايا بعض اليونان الموجودين بتونس الذين لا ينازعوا على حقّهم المذكور. كما أنهم لا يبالوا إلى المدافعة على حقوق ألوف المالطيين المفرّقين بتونس وباقي بلدان العمالة الذي يخدموا ساير الصنايع (كذا: الصنائع) وخصوصا صنعة الكرارسية (كذا: عربة Carrosse)

والفلايكيّة (كذا: أصجاب الفلك أي السفن) أصحاب وهما صنعتان (كذا: مهنتان) مُعينتان على الكنترابااندو (كذا: التهريب contrebande) إن صدق القمرق (كذا: الجمارك) في قوله. وعدد الشقوف (كذا: السفن) الانقليزيه (كذا: الإنجليزية) والمالطية والقريقيه (كذا: اليونانية) التي ترد في كلّ سنة إلى تونس لا يصل إلى نصف عدد الشقوف (السفن) الفرانساويه (كذا: الفرنسية) أو الإيطالية الواردة إلى تونس أيضا، ولا توجد خدمة فابورات (كذا: بواخر) مرتّبة بين انقلتيره (كذا: إنجلترا) وتونس، وتقدم إلى تونس سلعة انقليزية (كذا: انجليزية) كثيرة نعم ولكن أغلبها ترد من قرنة (كذا: ليفورنو Livourne) ومالطه لتجّار طليان. وانقلتيره (كذا: إنجلترا) لا تشري زيتا ولا صوفا من تونس، والزيت والفول والنعمة الموجّهين إلى جبل الطار (كذا: جبل طارق) ومالطة يرسلهم التجار الطليان. وأهم باب تجارة انقلتيره وتونس هو البقر، ولكن الدولة التونسية لا تسرّح دايما الآلاف البقر للازمة في كلّ سنة للدولة الانقليزية لمونة دونلامتها (كذا: السفن الحربية) المرسية (كذا: الراسية) بمالطة. وهذا الأمر كثير ما يقع فيه النزاع بين القنصل الانقليزي وبين الباي إلاّ أن جسارة المسبّبين تغطّي الخلل الموجود، وبالوجه المذكور يتمّ مقصد الشروط المنعقدة بين الدولة الانقليزية وبين تونس في شأن ذلك، والتجارة بهذا الصنف تبلغ إلى مليون فرنكات تقريبا في كل سنة، وكذلك دولة فرانسا ليس لها رعايا كثيرون بتونس ويبلغ عددهم تسعمائة نفر تقريبا ولكن تجارتها مع تونس كثيرة والمائة وعشرون شقف قلعي أو بخاري الواردة من مرسيليا لتونس، وكذلك الشقوف (كذا: السفن) الطليانية (كذا: الإيطالية) الواردة لها من المرسى المذكورة في كل سنة تجلب لها البنّ والسكر والأقمشة والأثاث والبلاّر (كذا: البلّور) والخردة والمقطرات وغير ذلك بقدر خمسة عشر مليونا فرنكات، وتقرب من ذلك قيمة ما يخرج من العمالة لفرنسا من زيت وصوف ونعمة، ويجب الاعتبار بأن جلّ السلعة الواردة من فرنسا تُباع لأهل باردو وأن غاية من يلزم التاجر الفرنساوي (كذا: الفرنسي) هو الصبر على التوصّل بثمنها وليس معه نزاع في شأنها، والحال أن السلعة التي تنقل بيد التجار الطليان ويبيعها المذكورون للتوانسه (كذا: للتونسيين) مسلمين أو يهود كثير مت يقع من ذلك أمور يعود نظرها للمجلس الوقتي مع أن الأمور الجزئيّة التي تقع مع أرباب الحوانيت الفرانساوية (كذا: الفرنسية) يسهل فصلها وقت تعاطيها مع النوازل المهمة العديدة التي يتعاطاها قنصلات (كذا: قنصليّة) فرانسا مع الباي أو مع وزيره. ومن المعلوم أن التجار الطليان هم الذين يتحمّلون مشقّة النزاع فيما يتعلّق بإخراج محصولات العمالة لفرنسا لأنهم يتوكلوا من ديار مرسيليا في شراء المحصولات المذكورة الحاضرة أو يسبّقوا عليها من مالهم في بلدان العمالة على ذمّتهم من غير تداخل تجّار

مرسيليا الفرانساوية (كذا: الفرنسية) في ذلك. وأما دولة إيطاليا فإنها توجّه لتونس مائة وستين شقف قلعي وبخاري في كل سنة تقريبا وذلك دون الفلايك (كذا: السفن) النابوليطانية (نابولي) العديدة التي تقدم في فصل الصيد لمصيد المرجان بين بنزرت وتبرقة (كذا: طبرقة)، والطليان المستوطنين بتونس وعمالتها يبلغ عددهم إلى ستّة أو سبعة آلاف نفر ما عدا ألف ونيف من أهل سيسيليه (كذا: سيسيليا) يقدمون في كلّ سنة من بنتلّريه (كذا: Pantelleria) وترابني (كذا: Trapani) لتونس في أثناء العام، ويقيمون بها قليلا ثمّ يتوجّهون لعنّابة أو يرجعون لبلادهم ومقدار التجارة السنوية بين إيطاليا والعمالة يبلغ إلى ثلاثة عشر مليونا فرنكات مع أن السبب مع بلدان عمالات نابلي (نابولي) متوقّفة، وللطليان دخل أيضا بأربعة أو خمسة ملاين في التجارة مع مرسيليا ومانشستر ومالطه وجبل الطار (كذا: جبل طارق) وصبانيا (كذا: إسبانيا)، ومن فرانسا لا توجد إلا مرسى وحدة لها خلطة مع تونس وهي مرسيليا، ولاكن الفابورات (كذا: السفن) الطليانيه (كذا: الإيطالية) التي تقدم إلى تونس في كلّ جمعة تقدم لها من كاليري (كذا: كالياري Cagliari) وجنوة (كذا: جنوا nesêG) وقرنة ونابولي ومسينه وباليرمو وتحثّ الطليان التوانسه على العمل وزيادة التجارة ولكن ما الفائدة في ذلك إذ يقع تعطيل أسباب نجاحهم أعني إبطال ما لهم في الشروط وأمانهم في تلك الضمانات التي كانوا يبنون عليها أعمالهم، وهم يكسبون بالعمالة المذكورة أملاكا وأموالا أكثر من غيرهم من الأجانب. ولكن وقع لهم شكوك وأوهام الآن برّدت حركتهم، ويوجد في المهمّين منهم كثير من خطر لباله الرجوع لوطنه. وهل يجب أن راحة هؤلاء الطليان تنتج مما عسى أن يقع من الاتفاق بين الباي وبين ساير الدول الأجنبية، فإن لدولة إيطاليا شروط كشروط فرانسا وانقلتيره متغلّبة بها على دولة تونس وليقع التفاهم مع الباي في شأن تنفيذها لا يلزم استرشاد فرانسا أو انقلتيره، فالشروط المذكورة تتشابه مع بعضها ولو منعقدة في أزمان مختلفة نعم ولكن مشابهة الشروط والمصالح لا تقتضي وجود الحالة الواحدة بين الجميع أو التناسق مع بعضهم. وعلى كل حال فإن ليس هذا أمر يقتضي ارتباط الجميع في الكلام بكيفيّة واحدة، بل يتيسّر والحالة هذه لإيطالية أن تُباشر أمورها وحدها، ويجب عليها ذلك. وإن وقع أن فرنسا أو انقلتيره (كذا: إنجلترا) تنال من الباي منح زايدة على ما منحه للطليان فلإيطاليا الحق بأنها تشاركهما في المنح المذكورة بمقتضى الشروط الجاري عليها العمل. والآن يجب شرح الأمور التي يلزم أن دولة إيطاليا تتفق عليها مع دولة تونس.

الباب الثالث.

في تعسّرات (كذا: صعوبات) عقلية وفي ضروريّات معقولة وفي طرق إصلاح الحال وظروفه وفي حاصل هذا التأليف.

وخاتمة. يجب الاعتبار قبل كل كلام أنه يستحيل تنفيذ رأي من يدّعي ترجيع الأحوال الحكمية على عادتها القديمة بتونس، والدليل الصريح الواضح في ذلك هو عدم تيسّر وقوع ما أُريد من قلب الأمور إلى حالة جديدة. فإن في شهر ماية 1861 كانت قدمت جماعة تجّار طليان من سوسة وصفاقس والمنستير واشتكت للقنصلات (كذا: للقنصليّة) على المشاق الكثيرة التي نتجت للتجار المذكورين من الترتيب الجديد الذي وقع استعماله ببلدان العمالة، فرفع القنصل الشكاية المذكورة للباي وأذن جنابه في أمور المتجر ترجع الأحوال إلى عادتها القديمة فيما يتعلّق بالأحكام. والباي نفسه لما تعرض عليه شكاية من أحد رعاياه في شأن تعطيل تسليم سلعة يُراد وسقها أو في شأن ترجيع المال المسبق على السلعة المذكورة وغيرها من الأمور التي فيها حرص وتُعرض عليه رسوم صحيحة في ذلك تصدر أوامره العلية لعُمّاله على العادة السابقة في خلاص الطالب في حقّه أو جلب المدين لتونس، ولكن جنابه يتمنّع النوازل التي فيها نزاع. ولا ينتج أيّ فايدة من هذا الامتناع، بل ينتج من نزول الأحكام في الأمور بعض أحوال يتألّم منها العدل خصوصا إذا لم تُوجد واسطة التظلّم للنجات (ة) من ذلك. ويوجد رأي كأنه مقبول لدى الناس لأنه بسيط وفارغ وهو أن يقول القائل يجب تنفيذ الشروط لأنها تثبت نظر البّاي في الحكم وتثبت الحقّ الذي للقنصل في التداخل في الأحكام. فليستمع جنابه الدعاوي بمحضر القنصل ويحكم ولا يلزم شيء آخر، فمن الصواب تنفيذ الشروط. نعم نجيب القائل المذكور ولكن الشروط المذكورة هي عين الشروط التي وقع الاستهزاء بها منذ خمسة عشر أو عشرين سنه إلى الآن بواسطة إلزام الأجانب على دفع أداء قدره سنة عشر أو سبعة عشر في الماية على خروج النعمة والصّوف، والحال أنه مشترط ثلاثة في الماية لا غير. وبهذه الكيفيّة وقع مخالفة شرط من الشروط المذكورة مبنيّة عليه مصالح التجارة، والآن مصالح أخرى تقتضي ترجيع الأمان للتجّار. ولذلك يجب إن اقتضاه الحال عدم التشديد فيما جرت به العادة من معنى شرط آخر من الشروط التي يقتضي أن الباي يكون حاكما في نوازل الأجانب مع رعاياه. ويجب الاعتبار بأن الشروط لا تحجّر على الباي بأن يستند على رأي مجلس أو جمعيّة ترضيه وترضي القنصل. وفي المسألة المذكورة لا يوجد تناقض بين نصّ الشروط ومعناها. والعادة هي التي تشبك الأمور، ولماذا الدول الأوروبية تعتني في المدافعة على كيفية الحكم أكثر من المدافعة على شروط الأداء التي هي أهمّ من ذلك، أو الاعتناء في تحسين الخلطة؟ فيجيبنا القايل

بأن الأسباب عينها التي تقتضي نوع تراخي عن كيفيّة الحكم القديمة تقتضي أيضا ترك الكيفية المذكورة بالتمام. وأنه إذا كان يوجد جانب ساقط من ذلك لا صحّة للجانب الآخر، وأنه إذا كانت توجد عدم قابليّة أو نفوذ للتأمّل في النوازل والمفاوضة فيها لا توجد قابلية للحكم فيها. وأنه على كل حال إتمام موجبات شرط مدة أربعين أو خمسين سنة لا ينقطع أو يتراخى بسبب تبديل هيئة أحد المتعاقدين، وأنه إذا كان لا يتيسّر لأحد المتعاقدين إتمام ما هو مكلّف به في المدة المذكورة بوجه مستقيم يجب الاتفاق بين المتعاقدين على انتخاب من ينوبه في الكلفة المذكورة، ولا يكلّف هو وحده جمعيّة من شأنها أن تشبك بواسطة تداخلها خصوصيات مشاق موجودة. فهذا كله كلام مُذاق ولكن ما سأدوّنه من الملحوظات يسقط الدعاوي المذكورة، فيجب القول بأن الباي يفهم ويدرك الأحكام ولا يخلّطها مع الاستعقادات (كذا: التعقيدات) الدينية، ويشهد لذلك سيرته في مجلس وزرايه إلا فيما يتعلّق بإدخال الأجانب تحت أحكام البلاد الذي يجعل سببا للشك كما في نازلة مالك الهوا(ء) التي قرّرناها آنفا. ومن له خلطة مع محمد الصادق باي يقول إنه طيّب النفس ولا يستطيع على مضرّة إنسان عمدا. إلا إنه ولكونه لا يثق بنفسه وبمعرفته في التأمل في النوازل المشبكة وفي تطبيق الأحكام على النوازل أو لإهماله في الأمور التي ليس فيها مصالح عامّة وخاصة يلزمه الاستعانة بغيره لإتمام موجبات كلفته الحكمية ويخطئ أيضا في إصدار حكمه في النوازل بين توانسه وأجانب من غير حضور القنصل، ولكمن بعد إصلاح الخطأ المذكور يتيسّر إبدال الضرر الموجود في تولية جمعيّة للحكم بمصلحة نافعة للجميع ، إذ من تأمّل الجماعة يظهر نوع نور في النوازل المعروضة عليهم التي يلزم فصلها بين الباي وبين القنصل، تسهل بذلك نصايح الإنصاف التي لا يرفضها الباي طبعا. وعلى كل حال فإنه يسوغ ترك عوائد حكمية قديمة من غير مضرّة بشرطين: أن يُعتبر في الكيفية الحكمية الجديدة معنى الشروط والدول الأجنبية ما كانت تسمح بأن رعاياها تدخل تحت أحكام المجالس الاعتيادية الجديدة التي أُريد جعلها بدلا عن مجلس الباي. وجنابه فهم العزم المذكور واتّفق مع القناصل على ترتيب مجلس وقتي مكلّف بالتأمّل في النوازل بين أجانب وتوانسه التي يعرضها عليه الأجانب، وهو يعرض مضمونها على التوانسه، فكانت أعمال المجلس المذكور مشكورة لدى القناصل أوّلا لأن المترجمين الذين كانوا يتوجّهوا مع الطالب لدى المجلس كانوا يرجعوا للقنصل تقرير مرضيّ على رأي المجلس المذكور في النوازل أو يقرّروا له ملحوظات المجلس، وهو يُبرهن للباي أو للوزير عدم صحّة الملحوظات المذكورة بحيث أن الحق الذي للقنصل في التداخل في فصل النوازل كان ثابتا، والمجلس يباشر التأمّل في النوازل على عادته. وأما من خصوص شكايات التوانسه بالأجانب فإن الباي

كان يُخاطب بها القنصل رسميّا إن كانت مهمة والقنصل يحكم بجهده. وأن الطالب نفسه كان يتوجّه لكنشلرية (كذا: القنصلية) المطلوب بعلم من الحاكم، وهناك كان يقع فصل النازلة بصلح النازلة بصلح أو بتمكين الحقّ بحقّه. ثم بعد ذلك المجلس الوقتي الذي كان ابتدئ يطلب حضور الأجانب المطلوبين لديه صار يُعيّن لهم للحضور وصار يتقلق (كذا: يقلق) من الأجانب الشاكين ربّما لعدم تيسّره على جلب المطلوبين إليه، ثم صار الباي يصدر أحكامه عليهم من غير حضور القنصل في الحكم على الغائبين. وما كان يتيسّر للقناصل تنفيذ الأحكام المذكورة وما كان ينتج منها إلا أسباب للغيار، فصارت تتواتر إلى الآن منازعات ومخاصمات وتسجيلات بين الدولة التونسية وبين نوّاب الدول الأجنبية الذين لا يريدون إعلام رعاياهم بتعيين المجلس الوقتي لهم، وصارت مصالح الأجانب تتشبّک في وسط هذا الاختلاط الذي لازال ينمو ويزداد إلى أن يقع كفّه ليس بالقوّة الوحشيّة بل بوجه المساعدة والتفاهم، وسأشرح هنا أسباب أوجه المساعدة الممكن وقوعها ومعناها.

الأوّل أن تداخل القنصل في النوازل الواقعة بين رعايا دولته وبين التوانسه كان فيه ضمان غير موجود في مفاوضات المجلس الوقتي التي يحضرها ترجمان القنصل المبعوث مع الطلياني الشاكي وغير موجود في تقرير المجلس الذي يصير حكما بمجرّد وضع طابع الباي فيه. ويجب الاعتبار بأنه لا يوجد تظلّم من الحكم المجلس المذكور لأنه غير مقسوم إلى قسمين منها مجلس التحقيق. والآن الباي يحكم عن بعد مع أن قبل القوانين كان يقبل شكايات ساير المتنازعين سواء كانوا توانسه أو أجانب. فصارت المجالس الجديدة متكلفة الآن بنوازل التوانسه ولم يبقى للباي إلا النوازل بين التوانسه وأجانب للآن الأجانب لا تشكي للمجالس المذكورة ولا تتعرّف بها. ولازال لم يتيسّر للباي التسليم في الخطة الحكميّة التي نكلّف بها بمقتضى الشروط. إلاّ أنه يودّ تسهيل كيفيّة وصول النوازل المذكورة لديه فلا يحضر المفاوضات ويحكم بمقتضى رأي المجلس الوقتي، ولكن لا يتيسّر إزالة الحقّ الذي للقنصل في الحضور في النوازل من رياسة المجلس المذكور الذي هو نتكلّف بنوازل مختلطة، ومن الواجب المحض أن صوت القنصل يتعرض لدى الباي لرأي المجلس المذكور إن كان منافيا لدعوى الأجنبي، فبالشروط المذكورة يتيسّر للطلياني الحضور لدى المجلس الوقتي ولو مطلوبا، كما أنه يبقى معلوما أن مهمى طلب القنصل أمرا عليّا في نوازل متجرية فيها حرص يعطي الباي ذلك على العادة السابقة.

الثاني، أن في بعض النوازل الواقعة بين توانسه وأجانب توجد فايدة عظيمة للمسلمين على الأجانب من حيثيّة قبول شهادة المسلمين وعدم قبول شهادة النصارى واليهود أو يمينهم. وهذا الحقد الديني الممضي بالعوائد القديمة لازال باقيا إلى الآن رغما

على القوانين الجديدة التي جعلت التسوية في ذلك، أو أنه يقع الامتناع من تطبيق هذا الأمر العادل الذي يحتجّ إليه أحيانا النصارى بالدعوة بالدعوى أنه أجنبي عن النازلة المنشورة. والتحقيق أنه لم يُرى قطّ أنه وقع طلب اليمين من نصراني أو يهودي أو وقع قبول شهادة غير المسلم واعتبارها. والقانون الجديد حصر كثيرا النوازل التي تُفصل باليمين أو الشهادة، نعم ولكن الانصاف يقتضي أن في نوازل المثل لا يقع الفرق في ذلك بين الأديان لمّا تقتضيه النازلة. ويكون ذلك في مصلحة النصراني أو اليهودي، ولمّا كان المظنون أن القاضي المسلم لا يقبل الشهادة أو اليمين بالإنجيل أو بغيره من الكتب التي ليست من دينه يلزم وقوع الاتفاق بأن مثل هذه الشهادات أو اليمينات تقع على يد حاكم المطلوب في ذلك وهو يكتب تقريرا بوقوعه.

الثالث أن مع الشروط المقرّرة أعلاه لازال المجلس الوقتي لا يحتوي على ساير موجبات الحال الذي اقتضى ترتيب المجلس المذكور، فإنه يتيسّر للمجلس المذكور النظر في النوازل العرفية، كما للباي الذي رتّبه الحكم في النوازل المذكورة. ولكن جلّ النوازل الواقعة بين أجانب وتوانسه متجريّة هي، والمجلس الوقتي الذي يجب على الأجانب عرض نوازلهم المتجريّة عليه لا تحتوي أعضاؤه على الظروف والقابلية اللازمة لحسن التأمّل في النوازل المتجريّة والاعتناء بها بتلك السرعة التي تقتضيها الأحوال بحيث أن إصابة تقريره ورأيه في ساير النوازل ولو بمدخلة القنصل لدى الباي فيها تجعل الناس تنسى أنه لازال لو يُوجد بتونس مجلس متجريّ مختلط إلى الآن، مع أنه واقع الكلام في مجلس مشورة الباي على ترتيبه منذ عامين وأكثر. وليكن عبرة للدولة التونسية وللدول الأجنبيّة التي تعاقدت معها ما هو واقع باسلامبول (كذا: إسطنبول) وأزمير وبيروت واسكندرية ومصر وسلانيك (كذا: سالونيك) وغيرها من البلدان الإسلامية الموجودة بها الآن مجالس متجريّة مختلطة رغما على الشروط الموجودة بين الدولة العثمانية والدول الأجنبيّة. ولو يقع ذلك بتونس لتنفصل المنازعات الواقعة بين الدولة وبين التجّار ويقع الأمان للمصالح، وإن بقي هذا الخلل موجود ما تزيد المنازعات المذكورة قوّة، فيجب الظنّ حينئذ إما أن الدولة التي تودّ ترتيب المجلس المتجري المذكور لا تستطيع على ترتيبه لأن الأعضاء اللذين تريد انتخابهم له لا يودّون الجلوس في جمعيّة مع نصارى ويهود، فلمّا يُرى تغالي من هم العقلاء بتونس بهذه الكيفيّة كيف يُرجى أن التراتيب الجديدة تتمكن بتونس، وأن الدول النصرانية تسلّم أو تتنازل عن حقوق وامتيازات التي لا تُخلف إلا بتمكين التقصير. وأما أه يتيسّر ترتيب المجلس المذكور فلماذا هذا التأخير والحال أن الضرر الناتج منه واضح، ولماذا هذا الاجتهاد في إحضار الأجنبي المخطئ أيضا لدى المجلس الوقتي الذي كان الواجب أنه لا يتداخل أبدا في النوازل

المتجريّة، فالجواب على ذلك هو عدم استطاعة الدولة أو عدم إرادة منها إلاّ أن وقعت المظنّة بأن إحدى الدول الأوروبية تعرّضت لهذا المقصد، ولكن يبعد ذلك عن العقل كثيرا لأنّ كل من الدول المذكورة وفقت بالسكات على ترتيب مجالس مما ذكر في برّ الترك، وعلى كل حال فإن تعرض واحدة منها لا يبدّل مصالح غيرها ولا يربط أحوال غيرها وليس في كيفية ترتيب المجلس المذكور نزاع لأن الباي ينتخب من المسلمين رئيسا بموافقة القناصل التي لها تجّار بتونس أو بموافقة أحدهم نائبا عن جميعهم، وتسميتهم لأعضاء بقدر عدد ما يسمّيه من أعضاء طائفته القنصل المباشر للموافقة في ذلك، وتقع المفاوضة بين أهل الباردو (كذا: قصر باردو) وبين القناصل أو من ينوبهم على ترتيب أعمال المجلس وتنفيذ أحكامه والتظلّم منها، وأما مجلس التحقيق فيكون الباي نفسه مع تداخل قنصل الطالب أو المطلوب في النازلة شرطا لازما.

الرابع أن الباي أظهر رسميا بعض دعاوي يلزم ذكرها هنا في نازلة الأحكام. فإنه يدّعي لنفسه حقّ تنفيذ الحكم الصادر على الأجانب في نوازلهم مع التوانسه، وهذه الدعوى كثيرة المبالغة وكاد أن لا يلزم التنبيه بأن ذات اعلام المحكوم عليه بالحكم من حقوق قنصله لا غير، فكم (من المرجّح: فكان) بالحري تنفيذ الحكم. وقبل أن يقع إبدال أصول الخلطة بين تونس وبين الدول المبنيّة على الشروط المنعقدة معها على شكل الشروط المنعقدة مع الدول العثمانية التي تعود إليها الشروط التونسية لزيادة إيضاحها يجب الاعتبار بأن محلّ الأجنبي بتونس هو قطعة من أرض بلاده ولذلك لا يسوغ لحكام تونس مدّ اليد عليه، وإن ذات الأجنبي لها امتيازات تساويه مع محلّه بحيث أنه لا يسوغ وضع يد الغصب عليه بغير إذن قنصله، كما لا يسوغ وضع يد الغصب على أثاث بيته بغير ذلك ولو في دين ثابت حكما ولم يكن نزاع في هذا الأمر بتونس، ولكن لمّا أظهرت الآن الدولة مقصدها مخالف لذلك يلزم إيضاح شرط تنفيذ الأحكام في الأجانب من قنصلهم لا غير.

الخامس أنّ في المدّة السابقة عن القوانين الجديدة كان الحاكم التونسي المعروف باسم دولاتلي أو رئيس ضابطية يتأمّل في نازلة الجاني الأجنبي الذي كانت تتمكن عليه حراسه ويحكم عليه بالسجن أو الخطيّة ويوجّهه لقنصله بتقرير مختصر منه في النازلة ويطلب من الكنشلرية (كذا: القنصليّة) الخطية المذكورة على يد أعوانه موجّها توصيلا في ذلك. ولكن كان القنصل يرجّع له التوصيل ويطلب منه تسريح المسجون والمحكوم عليه بالخطيّة ليتأمّل في نازلتهم، ثم وقع تشكي الحاكم المذكور وتشكي القناصل للباي في ذلك، فبطلت العادة لمذكورة إلاّ أنه لم يزل باقي في عقل الحكام التوانسه الرجوع للعادة المذكورة، ولا يتركوا فرصة ولو وجيزة من غير انتهازها،

وهي أهم المتعلقات التي أُريد خلعها عن نواب الدول الأجنبية بالفصل الأخير من قانون الدولة التونسية المتعلق بحكم الأجانب في أمور الجنايات، فيوجد سبب واضح في تثبيت الحكم المذكور للقنصل فيما عسى أن يقع من الاتّفاق مع الباي.

محصّل ما يلزم الاتّفاق عليه مع دولة تونس

الأوّل تداخل القنصل في فصل النوازل الواقعة بين أجانب وتوانسه لدى الباي بعد عرض تقرير رأي المجلس الوقتي في النازلة على جنابه. وبهذه الكيفيّة القنصل يوجّه رعايا دولته لدى المجلس المذكور ولو كانوا مطلوبين وإثبات العادة السابقة من صدور أوامر عليّة في نوازل متجريّة أكيدة إن طلب القنصل ذلک وبنى مطلبه على حجج صحيحة.

الثاني: التعرّف للنصارى واليهود بالشهادة واليمين في النوازل وقبولها وتداخل القنصل في الأمور المذكورة.

الثالث: المسارعة في ترتيب مجلس متجري مختلط مركب من رئيس مسلم ينتخبه الباي بموافقة القنصل ومن أربعة أعضاء دايمين وأربعة أعضاء نوّاب يختار نصفهم الباي ونصفهم القنصل الطليان مع زيادة أعضاء آخرين إن وافق غيره من القناصل على ترتيب المجلس المذكور، ونشر القانون المتجري المتعلّق بنشر النوازل عند حضور الخصمين أو عند تخلّف أحدهما، والترتيب المتعلّق بتنفيذ أحكام المجلس المذكور تنفيذا وقتيّا أو دايما. وفي شأن تعيين حدّ رخصة التظلّم وغير ذلک وترتيب كيفية التظلّم لدى الباي من الأحكام المذكورة وشرط حضور القنصل في التأمّل في مطلب المتظلّم والمفاوضة عليها.

الرابع: تداخل القنصل وحده فيما يتعلّق بتنفيذ الأحكام الصادرة على من لنظره.

الخامس: تداخل القنصل وحده في التأمّل في جنايات من لنظره على التوانسه بعد الاتفاق على كيفية التأمّل المذكور.

الخاتمة: يظهر لي أن ما قرّرته من التراتيب والشروط ينتج منه ترجيع الميزان إلى أصله واستقامة أحوال المواد التي لازالت تتحاكک منذ مدّة طويلة بتونس. ولمّا كنت مجرّدا من الحمية ومن الاشتغال في أمر آخر غير الهمة الجنسية ومحبة الصلاح تأمّلت على سبيل الفرجة في أمور مجهولة أو مهملة واقعة من التجديدات التونسية ومن حقوق وامتيازات قديمة يُراد النزاع فيها مع أهل التقصير من محبّي الغلبة تحقّقتُ أنه

يتيسّر إصلاح حال حقوق الطليان الذين ليس لهم ضمان آخر في أمور الأحكام العرفية والمتجريّة غير حضور القنصل في نوازلهم مع التوانسه لدى الباي بواسطة تداخل مجلس لتحضير النوازل التي يفصلها الباي مع القنصل، وبواسطة ترتيب مجلس متجريّ مختلط يقع التظلّم من أحكامه لدى الباي بعد أن يقع تثبيت ذلك بشروط صريحة، وإن ذلك لا ينافي أصلا معنى الشروط القديمة. وأن بهذه الكيفية تبقى سالمة حقوق تداخل القناصل في الأحكام والمنح والامتيازات التي تعتبرها الأجانب بالصواب أنها ضمانة لراحتهم، ويتمكن مسير العدل للأجانب حدّا الطريق الجديد الذي دخلت فيه الدولة التونسية بقوانينها الجديدة أحسن من التلبّس في الكيفية الحكمية القديمة. ومن الأمور التي تستحقّ الاعتبار نوع التحسينات الجديد الذي ربّما نتج منه فوايد للتوانسه (كذا: للتونسيين) ولكن تضعف قوّته بسبب قلّة أمان الدول النصرانيّة فيه، وخصوصا إن تظاهرت قلّة الأمان المذكورة بعد التجربة مدّة ثلاث سنين بدعاوي واستثناءات قابلة أن تزيد نفورا في الخلطة بين الدولة التونسية والقناصل. وأنا لي علم بخطأ التوانسه لكني أدرك أيضا أوصافهم الحميدة، وأودّ عقد الخلطة الحسنة والمحبّة بين إيطاليه (كذا: إيطاليا) وتونس بربايط (كذا: علاقات) صحيحة وذلك في مصلحة كلتاهما. وشروط ذلك التي حرّرتها هنا ليست هي إلاّ نصايح حقيرة فإن وقع إهمالها الآن لا بدّ من وقوعها وحدها بقوّة مسير الأمور إلاّ أن أُريدَ عمل غيرها على يد المدفع. انتهى".[15]

[15] الوثيقة محفوظة في أرشيف دار البنّاني بمدينة تونس وهي غير مرقّمة.

المعاهدة [illegible] كلما حدث [illegible] بمنزلة
مع القبايل المية بتونس كما [illegible] الشامية [illegible]
النازلة التونسية [illegible]

[illegible]

الخاتمة

في بيان صفات بعض الناس

ما يوجد باوروبا او ببلدان قريبة منها ما عدا دولة سان مرينو الجمهورية
او مملكة [illegible] مجبورة ممن يهتم بامور السياسة الا هي مجبورة على [illegible]
والحال انه يوجد في تلك الديار نحو ستين الف اوروباوي يوجد باي
تونس اضعافهم تحت الاحكام الاسلامية منذ نحو قانونا ورتب مجلسا
وكم يوجد ما يعارض هذا الفهم وهو الشهود المستحق بيانه قريب
الدول التي بها القناصل ابتنا بها على اصلاح ما اخبر القناصل منهم
اذ ضمانه لذلك من دولهم لكنهم احتاجوا الى ان رعاياهم الطالبين
ثوابت يعهدها فيكما يا قوم المجلس وقت تركيبه من اعضاء مسلمين وقع
ترتيبه على حالة وقتية بمراعاة المجالس البعيدة التي لم يعرفوا معناها
في السابق كانت النوازل كانت تعرض على الباي على يد القناصل
ومع هذا فان انزعاج نواب الدول الاجنبية من مدافعة المجلس الوقتي

الصفحة الأولى من الوثيقة

قابلة ان تزيل نفورا في الخلطة بين الدولة التونسيه والقناصل
واني على علم بخطا التوانسه لكني ادرك ايضا اوصافهم الحميدة
واود عقد الخلطة الحسنة والمحبة بين ايطاليه وتونس بروابط
صحيحة وذلك في مصلحة كلتاها وشروط ذلك التي حررتها
هنا ليست هي الا نصايح حقيرة فان وقع اهمالها الان لابد من
وقوعها وحدها بتوق مسير الامور الا ان اريد عمل غيرها على يد
المدفع انتهى ما

الصفحة الأخيرة من الوثيقة

البيبليوغرافيا

أرشيف عائلة البنّاني بمدينة تونس.

رازقي، محمد البشير. **التنافس الدولي وثورة علي بن غذاهم: الصراع الفرنسي/الإنجليزي، الدستور والقطن. 1855-1865.** المنصورة: دار كلمات للنشر والتوزيع، 2022.

______. **العنف ضدّ الأوروبيين والمحميين في مدينة تونس خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. 1860- 1881.** المنصورة: دار كلمات للنشر والتوزيع، 2021.

______. **إيالة وإمبراطوريتان: البلاد التونسية والصّراع على عهد الأمان. 1855-1870.** المنصورة: دار كلمات للنشر والتوزيع، 2021.

______. "الاحتجاج الحضري في مدينة تونس من منظور وثيقة غير منشورة: نازلة عهد الأمان (1861)". **هسبريس-تمودا** 56 (1) (2021): 393-426.

السلسة التاريخية، صندوق: 211، ملف: 203، و24 (17 أفريل 1862).

السلسة التاريخية، صندوق: 211، ملف: 203، و67 (6 سبتمبر 1862).

السلسة التاريخية، صندوق: 211، ملف: 203، و69 (20 سبتمبر 1862).

السلسة التاريخية، صندوق: 211، ملف: 203، و74 (1 أكتوبر 1862).

السلسلة التاريخية، صندوق: 71. ملف: 847 مكرّر، و21 (23 سبتمبر 1862).

كنبيب، محمد. **المحميّون.** الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط/منشورات باب أنفا، 2011.

مذكرات خير الدّين باشا. تحقيق وتعريب محمد العربي السنوسي. قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب الفنون. بيت الحكمة، 2008.

Barjot, Dominique et Mohamed Sassi. "Pour une histoire économique de la méditerranée: Approches macro- et micro- ou l'importance des jeux d'échelles". In *Espace méditerranéen: Diversité et évolution*, dir. Mohamed Sassi, 7-33. Tunis-Paris: ATHE/SPM, 2020.

مجلة المناهل، العدد 104: 339-368

في مراجعة "القياس الشعري"
گريگور شويلر

ترجمة **فؤاد بن أحمد**
جامعة القرويين-دار الحديث الحسنية، الرباط

تقديم الترجمة

يعد گريگور شويلر (Gregor Schoeler) من كبار المستشرقين الألمان. ولد في ألمانيا عام 1944؛ وشغل كرسي الدراسات الإسلامية في جامعة بازل (سويسرا) ابتداء من 1982 حتى تقاعده العام 2009؛ وهو أستاذ فخري بالجامعة ذاتها اليوم. ومن بين مؤلفاته:

- *The Biography of Muhammad*: *Nature and Authenticity*. Translated by Uwe Vagelpohl. Edited and introduced by James E. Montgomery. London: Routledge, 2011.

- *The Oral and the Written in Early Islam*. Translated by Uwe Vagelpohl. Edited and introduced by James E. Montgomery. London: Routledge, 2006.

- Schoeler Gregor & Helmut Gätje, "Averroes" Schriften zur Logik Der arabische Text der Zweiten Analytiken im Großen Kommentar des Averroes", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 130, no. 3 (1980): 557–85.

- Schoeler Gregor & Maroun Aouad, "Le syllogisme poétique selon al-Farabi: un syllogisme incorrect de la deuxième figure", *Arabic Sciences and Philosophy* 12 (2002): 185–196.

- *The Genesis of Literature in Islam*: *From the Aural to the Read*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

إن الطبيعة النقدية لهذه المقالة تجعل أي تقديم لها من قبلنا أقرب أن يكون فضلا منه إلى الفائدة. ذلك أن المؤلف نفسه قد تجشم عناء وضع مقالته في سياق الأدبيات التي تراكمت بخصوص مفهوم القياس الشعري في التقليد الفلسفي العربي المشّائي، منذ أن ألف هو نفسه مقالته في الموضوع عام 1983 وقد نشرت تحت عنوان:

"Der poetische Syllogismus. Ein Beitrag zum Verständnis der "logischen" Poetik der Araber".

والمقالة الجديدة، أعني بها: "The Poetic Syllogism Revisited" وإن كان عنوانها يوحي بكونها عبارة عن مراجعة للمقالة الأولى للمؤلف، فإنها بالأحرى مراجعة شاملة لما تراكم من نتائج وأحكام بخصوص القياس الشعري انطلاقا من مقالته تلك وصولا إلى مقالة مارون عواد عن القياس الشعري عند ابن طُملوس (ت. 620هـ/1223م)، مرورا بدراسات ديبورا بلاك وسليم كمال (انظر المعطيات البيبليوغرافية في آخر المقالة). هذا علاوة على أنها محاولة في إرجاع أصول هذا القياس الشعري الذي عرفه ووضّحَه الفلاسفة في السياقات الإسلامية، الى الشراح المتأخرين من العصر القديم؛ وهو الأمر الذي يظل موضع نقاش بين الدارسين اليوم. ولعله من الأمور المستغربة أن تظل المسائل النظرية التي يناقشها هذا المقال خارج اهتمام الدراسات الفلسفية والنقدية العربية المعاصرة، والتي انصبت على مفاهيم من صميم نظرية الشعر المنطقي (التخييل، الاستعارة، المحاكاة...). وعلى الرغم من أن القارئ العربي قد كانت أمامه فرصة الاطلاع على تلك المقالة الأولى لگريگور شويلر مترجمة إلى العربية من قبل محمد فؤاد نعناع ومنشورة في مجلة علامات، ج. 22، م 6، شعبان 1417هـ/ديسمبر 1996 وقد نشرت بعنوان: "القياس الشعري: مقال في فهم فن الشعر المنطقي عند العرب". لكن فساد الترجمة حال دون استخلاص الثمرة منها وتشغيلها في تطوير الدراسات العربية في المجال.

ونود الإشارة في الأخير إلى أن جميع النصوص العربية التي استشهد بها المؤلف واستعملها في مقاله قد راجعناها على أصولها العربية وأخذناها منها واستعملناها حين استعمل المؤلف ترجمات لها. أما عنوان المقال بالإنجليزية ومصدره:

"The "Poetic Syllogism" Revisited," *Oriens* 41 (2013): 1-26

نص الترجمة

ثمة أسباب كثيرة تدفع إلى الاهتمام بنظرية الشعر المنطقية العربية الإسلامية (أو الفلسفية أو الأرسطية) التي يلعب فيها مفهوم القياس الشعري دورا مركزيا. فمن جهة أولى، نوقشت نظريةُ الشعر الفلسفية في كل عروض الفلسفة العربية الإسلامية للمنطق، ولذلک، على ما يبدو، عُدّت، النظريةُ جزءا لا يتجزأ من المنطق ككل. ومن جهة ثانية، طورت نظريةُ الشعر هذه نظريةً جديرةً بالاعتبار في اللغة المجازية وخصائصها وغرضها؛ وهي نظريةٌ تستحق أن يُنظر إليها في سياق فلسفة اللغة المعاصرة

والعروض الفلسفية في الاستعارة.[1] وفي الأخير، فإننا نرى تأثير هذه النظرية في الفلسفة الدينية العربية الإسلامية كما في نظرية الأدب العربي: فقد قام الفارابي (ت. 339هـ/950م) بتطوير نظرية اللغة المجازية إلى نظرية شاملة في الدين؛[2] وبعد ذلك بثلاثة قرون تقريبا، مارست حدودٌ ومفاهيمُ مستنبطةٌ من نظرية الشعر المنطقية تأثيرا رئيسيا على واحد من أكثر الأعمال ابتكارًا في نظرية الأدب العربي، وهو منهاج البلغاء لحازم القرطاجني (ت. 684هـ/1275م).[3]

قبل ثلاثين عاما بالضبط ظهرت دراستي "Der poetische Syllogismus. Ein Beitrag zum Verständnis der "logischen" Poetik der Araber" ["القياس الشعري. مساهمة في فهم نظرية الشعر "المنطقية" عند العرب"] في مجلة ZDMG.[4] وكنت قد كتبت في مقدمة هذه الدراسة إن نسق نظرية الشعر "المنطقية" العربية قد دُرس على نحو شامل نسبيا، وبخاصة نظرية اللغة المجازية، وإن مفهوم "القياس الشعري" ومصدره قد عُرفا منذ زمن. غير أن الدراسات في ذلك الزمان لم تُقدم، بدل التخمين، أي جواب قائم على شواهد نصية وثيقة عن السؤال: ما هو القياس الشعري بالضبط؟[5] وقد تبيّن في ضوء الفحص الدقيق لجميع الأجوبة التي قدمت لهذا السؤال أنها كانت خاطئة. وقد تمكنت من إثبات أن السبب هو أن المصادر التي كانت معروفة آنذاك غالبا ما كانت تصف أثر هذا النوع من القياس في ذهن السامع والغرض منه، ولكنها لم تظهر

[1] Deborah Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden-New York-Cologne: Brill, 1990), 242–58.

[2] Wolfart Heinrichs, "Poetik, Rhetorik, Literaturkritik, Metrik und Reimlehre", in *Grundriss der arabischen Philologie*. II: Literaturwissenschaf, ed. Helmut Gätje (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1987), 190.
("الأقوال الدينية عند الفارابي تمثيلات [حسية] للأقوال المجردة [المعنوية] للفلسفة بغرض تعليم الجمهور.")
Wolfart Heinrichs, "Die antike Verknüpfung von phantasia und Dichtung bei den Arabern", *Zeitschrif der Deutschen Morgenländischen Gesellschaf* 128 (1978), esp., 254; 287; ("الشريعة محاكاة [تمثيل مجازي] للحكمة"); Wolfart Heinrichs, "Takhyil," in *Encyclopedia of Islam*, Second Edition, vol. x (Leiden: Brill, 2000), 130b.

[3] Cf. Wolfart Heinrichs, *Arabische Dichtung und griechische Poetik. Hazim al-Qartaganni's Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischerBegriffe* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1969); Gregor Schoeler, *Einige Grundprobleme der autochthonen und der aristotelischen arabischen Literaturtheorie*: *Hazim al-Qartagannis Kapitel über die Zielsetzungen der Dichtung und die Vorgeschichte der in ihm dargelegten Gedanken. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*. XL, 4 (Wiesbaden: Franz Steiner, 1975).
كان حازم القرطاجني أول من استعمل استعمالا خصبا عناصر نظرية الشعر الأرسطية العربية في نظرية الأدب [العربي] المحلية.

[4] Gregor Schoeler, "Der poetische Syllogismus. Ein Beitrag zum Verständnis der "logischen" Poetik der Araber." *Zeitschrif der Deutschen Morgenländischen Gesellschaf* 133 (1983).
[المترجم: صدرت هذه الدراسة التي نترجمها هنا عام 2013 أي بعد مرور ثلاثين عاما على مقالته الأولى المذكورة].

[5] Schoeler, "Der poetische Syllogismus", 43–45; وخاصة الملاحظتين 5 و6

أبدا كيف يتم فعلا بناء ذلک القياس.[6] وقد ذكرت في مقالي بأني كنت قد اكتشفت وصفا صريحا للقياس الشعري، بما في ذلک أمثلته، في كتاب القياس لابن سينا (ت. 428هـ/1037م).[7] وقد برهنت بناء على عرض ابن سينا كيفَ ينبغي أن يتم تأليف هذا القياس.

وبطبيعة الحال لم يتوقف البحث في نظرية الشعر (والخطابة)[8] الفلسفيين عند ذلک الزمن. بل على العكس من ذلک، كانت نظرية اللغة المجازية، وخاصة مفهوم التخييل ("إثارة التمثلات الذهنية")،[9] مركز اهتمام عدد من الدّراسات.[10] كما كانت هناک اكتشافات جديدة قيّمة بخصوص القياس الشعري.[11] ويهدف هذا المقال إلى عرض

[6] بعض التعريفات تذكر المقدمةَ الشعرية (وتُمثل لها)، لكنها لا تذكر القياس كاملا؛ انظر مثلا: الشريف الجرجاني، **التعريفات** (تونس: الدار التونسية للنشر، 1971)، 132، حيث يقول: "... والشعر في اصطلاح المنطقيين (أي كمصطلح صناعي) قياس مؤلف من (مقدمات) المخيلات. والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير كقولهم "الخمر ياقوتة سيّالة"، و"العسل مرة مهوعة"." وتشتغل العملية القياسية التي يثيرها الخمر والياقوتة في ذهن السامع كما يلي: "الخمر ياقوتة سيّالة؛ كل ما هو ياقوتة سيّالة فهو أحمر براق، جوهرة، ثمينة (الخ)؛ فالخمر سيالة، جوهرة حمراء ثمينة (الخ) ". (وهذا تصحيح للتفسير الذي قُدم في مقال شويلر، "القياس الشعري"، 50، هـ 26.) – انظر أيضا موسى بن ميمون، **مقالة في صناعة المنطق**، ضمن Israel Efros, *Maimonides»Treatise on Logic* (New York: American Academy for Jewish Research, 1938), 49. ومحمد علاء بن علي التهانوي، **الكشاف في اصطلاحات الفنون**. نشر تحت إشراف A. Sprenger and W. Nassau Lees. 2 vols. Calcutta, 1862. (Reprint Teheran: Maktaba-i Khayyam, 1967) I, 746. انظر شويلر، "القياس الشعري،" 44، هـ 5، 6.

[7] ابن سينا، **كتاب القياس**، تحقيق سعيد زايد ومراجعة ابراهيم مدكور (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1964)، 57، س 9-11.

[8] E.g. Renate Wursch, *Avicennas Bearbeitungen der aristotelischen Rhetorik*: *ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt*. Islamkundliche Untersuchungen. 146 (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991); Maroun Aouad (ed.), Ibn Rušd, *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*. 3 vols. Textes et traditions (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002); *Id*., "Les Fondements de la Rhétorique d'Aristote reconsidérés par Farabi, ou le concept de point de vue immédiat et commun," *Arabic Sciences and Philosophy* 2 (1992): 138–180; Maroun Aouad et Marwan Rashed, "L'Exégèse de la Rhétorique d'Aristote: Recherches sur quelques commentateurs grecs, arabes et byzantins", *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale* 23 (1997): 43–189; Uwe Vagelpohl, *Aristotle's Rhetoric in the East. The Syriac and Arabic Translation and Commentary Tradition* (Leiden: Boston: Brill, 2008).

[9] Heinrichs, "Takhyil. Make-Believe and Image Creation in Arabic Literary Theory", in. Takhyil. The Imaginary in Classical Arabic Poetics. Part 1: Texts. Part 2: Studies. I, 1–14, ed. Geert Jan van Gelder and Marlé Hammond (Exeter: Gibb Memorial Trust, 2008), 6.

ومن أجل تعريفات أشمل انظر الهامش رقم 15.

[10] Heinrichs, "Die antike Verknüpfung", esp., 252–273; id., "Takhyil", in *EI*^{2}, X, 129–32; Jan van Gelder and Marlé Hammond (ed.), *Takhyil. The Imaginary in Classical Arabic Poetics*. Part 1: Texts. Part 2: Studies. I, 1–14.

[11] Black, *Logic*; *id*, "The 'imaginative syllogism" in Arabic philosophy: A medieval contribution to the Philosophical study of metaphor", *Mediaeval Studies* 51 (1989): 242–267; Salim Kemal, *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroës. The Aristotelian Reception* (London, New York: Routledge Curzon, 2003); *id*., "Aristotle's Poetics, the Poetic Syllogism, and Philosophical Truth in Averroes' Commentary," *The Journal of Value Inquiry* 35(2001), 391–412; Aouad, Maroun et Gregor Schoeler, "Le syllogisme poétique selon al-Farabi: un syllogisme incorrect de la deuxième figure", *Arabic Sciences and Philosophy* 12 (2002): 185–96; Maroun Aouad, "Le Syllogisme poétique selon le *Livre de la Poétique* d'Ibn Tumlus", in Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science.

النتائج الجديدة التي قدّمتها أنا وغيري من الدارسين ومناقشتها. وفي ضوء هذه الاكتشافات، تتوجب مراجعة أو تحيين بعض المزاعم التي كنت قد أدليتُ بها أنا أو غيري في دراسات سابقة.

في البداية، سأستعرض مُلخصا سريعا للخصائص الرئيسية لنظرية الشعر "المنطقية" العربية الإسلامية، وذلك لكي أقدم للقارئ لمحة عامة عن المجال، وأعينه على فهم المناقشة التي ستتلو ذلك.

إننا نتعامل أساسا مع مسارين أو مجموعتين من الانتقال:[12]

1. تقليد الترجمات والشروح على كتاب الشعر لأرسطو. فقد ترجم المنطقي النسطوري أبو بشر متّى ابن يونس (ت. 328هـ/940م) كتاب الشعر إلى العربية اعتمادا على ترجمة سريانية؛ وتُنسب إلى تلميذه يحيى ابن عدي (ت. 355هـ/974م) صيغة عربية أخرى، لكن يحتمل أن تكون هذه إصلاحا لنص أستاذه أكثر من كونها ترجمة جديدة. وتعاني الترجمة عددا كبيرا من أشكال سوء الفهم، لأن أبا بشر (وكذا يحيى بن عدي) كانا يفتقران إلى المعرفة المطلوبة باللغة والآداب اليونانيين، ولذلك لم يكونا قادرين على استيعاب مفاهيم تقع في المركز من كتاب الشعر من قبيل مفهومي التراجيديا والكوميديا. لذات السبب لم يكن الفلاسفة، وأساسا ابن سينا وابن رشد (ت. 595هـ/1198م)، قادرين في شروحهم على كتاب الشعر على حل أشكال سوء الفهم

Dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifh birthday, ed. R. Arnzen and J. Tielmann (Leuven, Paris etc.: Peeters, 2004), 259–270; Black, "The imaginative"; Joap Lameer, *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics. Greek Theory and Islamic Practice* (Leiden: Brill, 1994);

وانظر مقالة لَدشير، وهي بدون قيمة علمية:

Tanyss Ludescher, "The Islamic Roots of the Poetic Syllogism", *College Literature* 23 (1996), 93-9.

[12] هناك فرع إضافي: مقتطفات من كتابات يونانية متنوعة ذكرها الفارابي وابن سينا. انظر:

Ismail Dahiyat, *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle*. A Critical Study with an Annotated Translation of the Text (Leiden: E.J. Brill, 1974), 3; Schoeler, *Grundprobleme*, 48; Heinrichs, "Die antike Verknüpfung", 256, n. 12; *id.*, "Poetik", 188, n. 15.

بل إن الفارابي يسمي مصادره أحيانا ("الأقاويل المنسوبة إلى الحكيم أرسطو في صناعة الشعر وإلى ثامسطيوس وغيرهما من القدماء والمفسرين لكتبهم")، **رسالة في قوانين صناعة الشعر**=

Arthur J. Arberry (ed. and transl.), "Farabi's *Canons of Poetry*", *Rivista degli Studi Orientali* 17 (1938): 270, l. 3-5

تتضمن هذه المادة لائحة من الأغراض الشعرية اليونانية التي يذكرها الفارابي في **رسالته**، 269-270 وابن سينا، بعده، في مقدمته **لكتاب الشعر** (**الشعر**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، 29-31) وفي القسم الخاص بفن الشعر من **كتاب المجموع أو الحكمة العروضية في معاني كتاب الشعر**، تحقيق محمد سليم سالم (القاهرة. مطبعة دار الكتب، 1969)، 30-33؛ وكذا تصنيفا للشعراء الذين يذكرهم الفارابي (**الرسالة**، 271، س 1-3)؛ وانظر بخصوصها: Schoeler, *Grundprobleme*, 46–52, esp. 48 وإذا كان لهذا التصنيف أثر في حازم القرطاجني، (انظر: Schoeler, *Grundprobleme*, 54–56) فإن تلك المادة لم يكن لها من ناحية أخرى تأثير كبير.

هذه؛ إذ رادفوا مثلا بين التراجيديا والمدح، وبين الكوميديا وفن الهجاء. ولهذا فقد أطلق على هذا التقليد اسم "تاريخ سوء فهم".[13]

وفي ما يلي ما كان أكثر خصوبة من مسار الانتقال ذاك:

2. تقليدُ التمهيد. في مرحلة ما خلال العصر القديم المتأخر، أُدمج كتابا الخطابة والشعر لأرسطو في الأرغانون (متن الكتابات المنطقية الأرسطية). وبعد ذلک طور الشرّاح المتأخرون نظريات بخصوص الانسجام المنهجي لهذه الكتابات. وقد حصل أغلب هذه النقاشات في المداخل التي مهدت لكتاب المقولات لأرسطو. وبحسب نظرية كانت قد اقترحت في ذلک الوقت، فإن كل واحد من الكتب الخمسة الأخيرة التي يتألف منها الأورغانون الموسع (التحليلات الثانية والطوبيقا والتبكيتات السفسطائية والخطابة والشعر) كان مقترنا بنوع محدد من القياس؛ فقد أسند البرهان، مثلا، لكتاب التحليلات الثانية والقياس الشعري لكتاب الشعر.

وقد واصل الفلاسفة المسلمون، الفارابي وابن سينا وابن رشد وآخرون هذا التقليد "المنطقي" المتأخر في نظرية الشعر. وفي ما يلي خصائصها الرئيسية:

1. الظاهرة الشعرية التي كانت موضع اهتمام المناطقة هي اللغة المجازية تحديدا، أي التشبيهات والاستعارات (مثال ذلک: "فلان شمس" أو "شمس" بالنسبة لرجل أو امرأة جميلة).

2. تعتمد الأقوال المجازية على "المحاكاة": "يحاكي " الشاعر رجلا وسيما أو امرأة جميلة بالشمس، أي أنه يُشبهه أو يشبهها بالشمس.

3. تقوم الأقوال المجازية على قياس هو "القياس الشعري". وفي حالة استعارة "الشمس" لرجل وسيم، فإن بنيتها (حسب الفارابي) هي كالتالي: [هذا] الإنسان حسن، والشمس حسنٌ، ف[هذا] الإنسان إذا شمس.

4. على خلاف القياسات السُّوفسطائية (أو التغليطات أو المغالطات) التي هي (مثلها مثل القياسات الشعرية) كاذبة أيضا، فإن القصد من القياس الذي يقوم

---

[13] Francesco Gabrieli, "Intorno alla versione araba della Poetica di Aristotele", *Rendiconti della Reale Accademia nazionale dei Lincei*. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie 6, 5(1929): 235.

يدلّل بعض الدّارسين اليوم على تأويل أقل تشاؤما. ويقترح أوي فاغلبول في عمله: (*Aristotle's Rhetoric in the East. The Syriac and Arabic Translation and Commentary Tradition* (Leiden, Boston: Brill, 2008), 18.) "أنه حتى أشكال سوء الفهم تغدو في مسار الترجمة والشرح مناسبات لرؤى ثاقبة في مجالات متعددة من قبيل علم النفس والفلسفة السياسية والجماليات وفلسفة الدين. وبالنظر إلى الطاقة الإبداعية لهذا المسار، سيكون من باب قِصر النّظر التأكيد على أوجهه الإشكالية، واطراح نتائجه كما لو كان سوء فهم كبير". وانظر أيضا القصة القصيرة لخورخي لويس بورخيص، "بحث ابن رشد"، ضمن:

Jorge Luis Borges, *Labyrinths*. Selected Stories and Other Writings (London, New York: Penguin, 2000).

عليه القول المجازي ليس هو التغليط وإنما هو إثارة صورة ذهنية (خيال) في ذهن السامع.[14]

5. بالتوافق مع النقطة الرابعة، الغرضُ من "المحاكاة" هو "إثارة صورة ذهنية" أو التخييل.[15] هذه "الإثارة" التي تُعطل القوة الناطقة للسامع، تهيئ نفسه سلبا أو إيجابا تجاه شخص أو شيء ما، لتحثه على طلب ذلك الشخص أو الشيء أو تنفره منهما. وقبول السامع أو رفضه غير تابع لكونه يرى أن القول موضوع السؤال صادق أو كاذب أو أن الصورة الذهنية التي تنشأ في نفسه توافق الواقع أو لا. – فالسّيرورة العقلية للاستدلال القياسي التي تنقدح في ذهن السامع باللغة المجازية تصبح توًّا سيرورة سيكولوجية تفضي إلى فعل أو إلى انفعال.[16] المثال الأول: يقول الفيلسوف والطبيب ابن سينا: إذا بيّن طبيبٌ عند وصفه لمريضٍ مطبوخًا مُسهّلا (أحمر) أن هذا المطبوخ المسهل هو في حكم الشّراب، فإنه يصل بالمريض (على الأقل للحظات) إلى أن يُعلقَ تَقزّز نفسه منه ويتناول شرابه.[17] أما المثال الثاني: "هذه العسل مِرّة مقيئة"؛ فإن المرء بقوله هذا لمن يريد تناول العسل في تلك اللحظة، يصل به إلى أن يتقزز منها ويفقد شهوته فيها.[18]

6. الاستدلال القياسي موضوع السؤال هو سيرورة داخلية محض تحصل في ذهن المتكلم/الشاعر أو السامع. لهذا السبب لم يحصل أبدا تقريبا أن عُبّر عن القياسات الشعرية على نحو صريح. فما نصادفه في الكلام، وخاصة في الشعر، هو أقوال من قبيل: "هذا الرجل أسد" أو في الغالب، "[هذا] الرجل أسد لأنه شجاع". وقد يرد في صيغة أقصر، [أي] صيغة استعارية خالصة تتألف من أقوال من قبيل "أسد"، أي للرجل الشجاع.

---

[14] من الأهمية بمكان التأكيد على "أن الأقوال الشعرية، مثل القضايا غير البرهانية المكونة وفق مختلف الصنائع المنطقية [أي القضايا الجدلية والخطابية والسفسطائية]، موجهة إلى السامع الذي يقصد أن يتأثر بها". (Heinrichs, art. "Takhyil", in *EI*², X, 130). ولكن انظر الهامش رقم 86!

[15] يقترح هاينرش التعريف الأشمل للتخييل في مقاله: "التخييل وتقاليده،" 228 حيث يقول إنه: "خلق صورة ذهنية تحمل نفس السامع على قبول أو رفض القضية موضوع السؤال دونما تصريح بأنها صحيحة أو كاذبة والعمل وفقها"؛ أو هو باختصار، "تخييل صور أشياء في أذهان السامعين بواسطة اللغة المجازية". "التخييل: التصديق"، 3؛ انظر أيضا: التعريف في مقاله: "Takhyil", in *EI*², X, 129.

[16] ويقدم الفارابي العرض الأشمل لهذه السيرورة في **إحصاء العلوم**، تحقيق عثمان أمين (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.)، 68-69؛ وانظر: بلاك، "القياس التخييلي"، 260-265، وخاصة، 263؛ وللمؤلفة نفسها، **المنطق**، 231-241، وخاصة، 238-239. عن ابن سينا، انظر، **كتاب الشعر**، 24؛

Schoeler, "Poetischer Syllogismus-bildliche Redeweise-Religion. Vom aristotelischen Organon zu al-Farabis Religionstheorie", in *Logik und Teologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, ed. Dominik Perler und Ulrich Rudolph (Leiden, Boston: Brill, 2005), 50-1.

[17] ابن سينا، **البرهان**، تحقيق أبو العلا عفيفي، مراجعة ابراهيم مدكور (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1956)، 63.

[18] ابن سينا، **البرهان**، 63. للمزيد من المعلومات انظر الهامش 31.

7. نظرية الشعر الفلسفية العربية الإسلامية هي أساسا نظرية في اللغة المجازية؛ وهذا ينطبق كلية على نظرية الفارابي في فن الشعر. فنظريته متكاملة بشكل دقيق طالما أن إثارة الصور الذهنية لا تحصل إلا بأقوال "محاكية" (مجازية).[19] ومن جهته، يتمسک ابن سينا بالقول إن إثارة الخيالات، فضلا عن حصولها بـ"المحاكاة"، قد تحصل بخصائص أخرى للقول، من قبيل وزنه أو مجموعة من الصور الأسلوبية والمعنوية؛ غير أنه يضيف إننا قد نخص باسم "المخيلات" ما يكون تأثيره بـ"المحاكاة".[20] ويدعي ابن سينا أيضا بأن التخييل مرتبط لا محالة بتأثير يسميه "العجب" أو "التعجيب" ("بحسن المحاكاة"،[21] مثلا) وهو مصطلح لم يكن معروفا عند الفارابي.

8. إذا كان حصول الأقوال المجازية في الشعر عاديا، فإنها تحصل أيضا في أنواع الكلام الأخرى وفي اللغة اليومية. والأقوال المجازية غير الموزونة ليست "شعرا"، لكنها تظل "أقاويلاً شعرية".[22]

الأنواع الثلاثة للقياس الشعري وعلاقتها

لم أقدم وأحلل في مقالي لعام 1983 سوى نوع واحد من القياسات الشعرية (فلنطلق عليه: ابن سينا 1).[23] وفي غضون ذلک، حصل اكتشافُ ودراسة نوعين آخرين من القياسات الشعرية: النوع الثاني (ولنطلق عليه ابن سينا 2) من قبل ديبورا بلاک (عند ابن سينا)،[24] واكتشف الثالث عند الفارابي ودرس (ولنطلق عليه نوع الفارابي) من

---

[19] Schoeler, "Poetischer Syllogismus-bildliche Redeweise", 50–1.

[20] انظر مثلا: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، اعتنى بطبعه وتصحيحه وترجمته إلى الفرنسية يعقوب فرجة (ليدن المحروسة: بريل، 1892)، الجزء الأول، 63-64؛ وتحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، 1960)، 413؛ Avicenna, *Livre des Directives et Remarques* (*Kitab al-'Išarat wa l-Tanbihat*), traduction avec introduction et notes par A.-M. Goichon (Beyrouth-Paris: Commission Internationale Pour La Traduction Des Chefs-D»œuvre-Librairie Philosophique J. Vrin, 1951), 188–189. وانظر بخصوص هذه المسألة أيضا: Heinrichs, *Arabische Dichtung*, 159; Schoeler, "Der poetische Syllogismus", 67–71.

[21] ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، بريل، 63؛ تحقيق سليمان دنيا، 413؛ Avicenna, *Livre des Directives et Remarques*, 188; **كتاب الشعر**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، 24-25؛ وانظر: Heinrichs, *Arabische Dichtung*, 159; Schoeler, "Der poetische Syllogismus," 68; *id.*, "Poetischer Syllogismus-bildhafe Redeweise", 49–50.

[22] الفارابي، **كتاب الشعر**، تحقيق محسن مهدي، **شعر** 3 (1959): 92، س 9-12.

[23] ابن سينا، **القياس**، 57، س 9-13.

[24] ابن سينا، **القياس**، 57، س، 15-58، س 3؛ انظر، بلاک، "القياس التخييلي"، 259-261 مع الهامش، رقم 43؛ وانظر للمؤلفة نفسها، **منطق**، 226-231. ساهمت دراستا بلاک (المنشورتان عامي 1989 و1990) بأفكار جديدة عدة واكتشافات هامة، لكن أجزاء كبيرة منهما مثيرة للشبهة بسبب من اعتقادها الخاطئ أن الفارابي لم يكن يملک تصورا صريحا عن القياس الشعري. انظر بخصوص التقييم النقدي لكتاب بلاک مراجعةَ يوب لامير، "الخطابة والشعر الأرسطيان"؛ ومراجعة رنات وارش R. Würsch الشاملة؛ انظر: "Deborah L. "Black. Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy", *Zeitschrif der Deutschen Morgenländischen Gesellschaf* 144 (1994): 380-8. وذكر عواد وشويلر في دراسة مشتركة نشرت عام 2002 أن عواد قد اكتشف مقطعا -لم يكن قد درس بعد- في رسالة قصيرة للفارابي، وهي **القول في التناسب**، حيث يوضح هذا الأخير بالأمثلة ويفسر نوعا من القياس الشعري (نوع الفارابي). وكان شويلر في دراسته، "القياس الشعري"، 1983، 53، قد افترض أن نقاش الفارابي لابد أن يكون قد اعتمد على قياس من هذا النوع (أي نوع الفارابي).

قبل مارون عوّاد.[25] وبعد ذلك، حقق عواد وترجم وحلل مقطعا قصيرا من تأليف الفيلسوف والطبيب الأندلسي ابن طُملوس (ت. 620هـ/1223م)، أحد تلاميذ ابن رشد، والمقطع يمثل بداية كتاب الشعر،[26] الذي هو الجزء الأخير من كتاب المدخل لصناعة المنطق لابن طُملوس. تقوم أهمية هذا المقطع، كما برهن عَوّاد على ذلك، في كون ابن طملوس قدم تركيبا لمختلف عروض القياسات الشعرية وبين العلاقة التي بين أنواعها الثلاثة. ويَدِينُ النقاش الآتي للتحليل الثاقب الذي قدمه عواد، الذي أتابعه في كثير من المواضع. لكن المسألة في حاجة إلى أن تفحص مرة أخرى، لأن تأويلاتي تختلف من حين لآخر عن تأويلات عواد.

في البداية، دعنا نذكر بالأنواع الثلاثة للقياسات الشعرية

الفارابي (نوع الفارابي)[27]

يصف الفارابي نوعـ"ـه" كما يلي:

ننتج قياس هذا النوع بالنظائر والأشباه، مثل ما يلي:

[هذا] الإنسان حسن (مقدمة صغرى)
الشمس حسن (مقدمة كبرى)
ف [هذا] الإنسان إذاً شمس (نتيجة)

السيف سريع القتل
النار سريع القتل
فالسيف إذاً نار

---

[25] الفارابي، **قول في التناسب والتأليف**، ضمن الفارابي، **المنطقيات**، محمد تقي دانش بزوه (قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1988/1408)، الجزء الأول، 504-506؛ وانظر عواد وشويلر، "القياس الشعري".

[26] Aouad, "Le syllogisme poétique selon Ibn Tumlus".

[27] الفارابي، **قول في التناسب**، 504- 506. [المترجم: وقد ورد المثال الثاني في نص الفارابي المشار إليه كما يلي: "إن النار سريع القتل؛ والسيف سريع القتل؛ فالسيف إذا نار". 505]

من الناحية الصورية، هذان قياسان فاسدان، غير منتجين في الشكل الثاني بمقدمتين موجبتين.[28] غير أن المقدمتين تحتويان على قضايا جازمة صحيحة. يطلق الفارابي على هذا القياس اسم "قياس بالقوة"،[29] ويسوي بينه وبين الاستقراء والتمثيل.

ابن سينا (ابن سينا 1)[30]
فلان وسيم (مقدمة صغرى)
كل وسيم قمر (مقدمة كبرى)
ففلان قمر [نتيجة]

مثال ابن سينا الأثير، الذي يذكره في صيغة مختصرة،[31] إن هو بُسط قد يتخذ الشكل التالي:

العسل صفراء (مقدمة صغرى)
كل ما هو أصفر فهو مر مهوع (مقدمة كبرى)
فالعسل، إذاً، مرة مهوعة (نتيجة).

المقدمة الصغرى والنتيجة في هذه النوع متطابقتان مع المقدمة الصغرى والنتيجة في نوع الفارابي، بينما المقدمة الكبرى فيه عكس المقدمة الكبرى في نوع الفارابي.

على خلاف نوع الفارابي، هذا النوع من القياس منتج في الشكل الأول (ضرب باربارا)، لكنه يختلف عن القياس القطعي العادي المؤلف من مقدمتين مطلقتين من حيث أن مقدمته الكبرى (ومن ثم نتيجته أيضا) ليست مطلقة، بل تنطوي على قضايا كاذبة- أو على الأقل على قضايا ذات قيمة صدقية مشكوك فيها (أقاويل مجازية).

ابن سينا 2[32]

الورد سُرم بغل قائم في وسطه روث. (مقدمة صغرى)

---

[28] غير أن الأقيسة التي لها هذه البنية ليست كلها "شعرية". فهي لا تكون "شعرية" إلا عندما يكون موضوعها (مو) ومحمولها (مح) متشابهين؛ وعلى نحو أدق، عندما تكون العلاقة بين (مح) و(مو) هي العلاقة ذاتها بين *Urbild* (النموذج الأصلي، النموذج) و*Abbild* (الصورة، النسخة)؛ انظر أدناه. (هذا تصحيح للدليل الذي تقدمنا به في مقالة عواد وشويلر، "القياس الشعري"، 194-196.) – في ما يلي مثال للقياس، الذي على الرغم من بنيته الصورية المطابقة فهو "غير شعري": [هذا] رجل شرير، اللصوص أشرار، فهذا الرجل، إذاً، لص.- يصنف أرسطو وشرّاحُه الأقيسة من هذا النوع ضمن الأقيسة "الخطابية" أو "السفسطائية". انظر أدناه: هـ 81-84).

[29] الفارابي، **رسالة**، 268، س 7-8 و18؛ وانظر: شويلر، "القياس الشعري"، 52-53؛ وعواد وشويلر، "القياس الشعري"، 188-189، 193.

[30] ابن سينا **القياس**، 57، س 9-13.

[31] لا يدلي ابن سينا إلا بالمقدمة الشعرية ("العسل مرة مهوعة"). انظر: **القياس**، 5؛ **البرهان**، 63؛ **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية** (القاهرة: محي الدين صبري الكردي، 1964)، 64؛ [المترجم: **الإشارات والتنبيهات**، بريل، 63؛ دنيا، القسم الأول، 413]. *Livre des Directives*, 188.—Schoeler, "Der poetische Syllogismus", 45, n. 6, and Black, "The Imaginative Syllogism", 257, n. 36 and *id.*, *Logic*, 228, n. 4؛ وبلاك تقدم أمثلة أخرى عدة.

[32] ابن سينا، **القياس**، 57، س. 15-58، س. 3.

كل ما هو سُرم بغل بهذه الصفة (أي أحمر من الخارج وأصفر من الداخل) فهو نجس قذر (مقدمة كبرى)

فالورد إذًا نجس قذر (نتيجة)

هذا أيضا قياس منتج في الشكل الأول، لكن المقدمة الصغرى هذه المرة غير جازمة ومجازية. مع أن المقدمة الكبرى والنتيجة جازمتان.

لا يناقش ابن سينا الخصائص المميزة لنوعي القياس اللذين قدمهما ولا مختلف وظائفهما الممكنة. فملأت ديبورا بلاك هذا الفراغ ودللت على أن النوع الأول (ابن سينا 1) متمركز على الشاعر، لكونه يبرز الخطوات الذهنية التي يتبعها الشاعر في ابتكاره للاستعارة؛ بينما النوع الثاني (ابن سينا 2) من جهة أخرى متمركز على المخاطب، لأنه يؤدي بالسامع إلى النتيجة التي مفادها أن الأمر موضوع السؤال له خصائص بعينها وأنه يجب أن يطلب أو يترك (وهو الورد نجس قذر، في هذه الحالة).[33]

وعلى سبيل الاستطراد، دعنا نناقش باختصار عملية قدمها الفارابي[34] وكان اعتبرها بعض الدارسين، على ما يبدو، شبه قياسية بل هي العملية المناسبة لإنتاج قياسات شعرية تامة/متناسقة.[35] بادئ ذي بدء، هذه العملية لا علاقة لها بـ"القياسات الشعرية"، كما فهمها الفارابي وابن سينا. غرض الفارابي هو مختلف أنواع التشبيهات: يقترح أن التشبيهات بعيدة المنال أفضل من تلك التي هي بديهية. وتحصل العملية كما يلي: أولا يشبه الشاعر أ بِـ ب، لأنه من المشهور أنهما متشابهان؛ وبعد ذلك يشبه ب بِـ ج، لأنه من المشهور أيضا أنهما متشابهان. وأخيرا يحمل السامع على التصديق بأن أ و ج متشابهان على الرغم من أن ما بينهما من تشابه ليس، في أحسن الأحوال، سوى تشابه طفيف جدا.[36] وعلى عادته، لا يقدم الفارابي أمثلة لذلك. ويمكننا أن نمُثل للعملية كما يلي: عادة ما يشبه الشعراء رؤوس الحراب بالنجوم (والعكس بالعكس)، وعادة ما يشبهون النجوم بالورود البيضاء (والعكس بالعكس).[37] ومن ثم قد يكون من المفيد

[33] Black, *Logic*, 229–31.

[34] الفارابي، **رسالة**، 272، س 6-9.

[35] يبدو أن سليم كمال يعتبر هذا الإجراء بمثابة بَرَدايْم الفارابي للقياس الشعري (وهو غير مدرك لنوع الفارابي). ويضعف هذا الخطأ في الحكم مجموعَ تحليل سليم كمال "القولَ الشعري" عند الفارابي، وكذا تقويمَه لمنجز الفارابي في هذا المجال. ("مشاكل مع عرض الفارابي"، 129-138)- ويبدو أن محاولة بلاك تفسير ذلك الإجراء قد فوتت هذه النقطة في ("Imaginative Syllogism", 258; *Logic*, 214–217)

[36] يعبر الفارابي عن الفكرة نفسها في **كتاب الشعر**، 94-95، حيث يناقش أنواع المحاكاة التي تبتعد عن الواقع بدرجتين أو أكثر.

[37] انظر بخصوص هذه التشبيهات: عبد القاهر الجرجاني، **كتاب أسرار البلاغة**، تحقيق هلموت ريتر Istanbul Üniversitesi Yayınlarından, no. 601. Edebiyat Fakültesi Sarkiyat Enstitüsü Nesriyatı (Istanbul: Government Press, 1954), 197-198 (9/13) و191-192 (4/13) على التوالي.

والممتع للسامع إذا الشاعرُ انطلق من هناك نحوَ مقارنة غير مألوفة وأخّاذة بين رؤوس الحراب والورود البيضاء.

ابن طملوس: لحظة التركيب

في بداية كتاب الشعر،[38] يقول ابن طُمْلوس (في توافق مع أسلافه) إن "المحاكاة" هي عمدة صناعة الشعر وإنها تشتغل بناء على الشبه بين أمرين اثنين. وبمعونة من القياس (يذكر المؤلف نوع قياس الفارابي ويحيل على مناقشته له في كتاب الخطابة)،[39] يحمل شاعر على التصديق بأن الشيئين المتشابهين هما الشيء الواحد نفسه، أي أنهما متطابقان (انظر: نتيجة الفارابي في مثاله القياسي: الإنسان شمس).

غير أن بنية القياس الذي يقدمه ابن طملوس كمثال تختلف عن بنية القياس الفارابي (نوع الفارابي):

الصفرة موجودة في العسل وهي أيضا موجودة في المرار؛ فلتوهمنا أن ما هو أصفر فهو مرار.

(والمثال نفسه يتخذ الشكل التالي في توافق مع قياس الفارابي: الصفرة توجد في العسل وهي توجد أيضا في المرار؛ فالعسل إذا مرار.)

لتفسير بنية هذا المثال، يحيل ابن طملوس على "موضع اللاحق" (أو "قانون اللاحق"). وقد عالج أرسطو وشراحه العرب هذا الموضع[40] في كتاب التبكيتات السفسطائية[41] وفي مواضع أخرى.[42] يورد ابن طملوس المثال نفسه الذي كان أرسطو قد استعمله ([وهو:] "...لما عرض للأصفر المشار إليه أنه عسل ظن أن كل أصفر عسل")[43] وذكره شرّاحه أيضا،[44] ويعطيه الصورة المذكورة أعلاه. وفي هذا السياق يذكر أن المثال

---

[38] تحقيق وترجمة وتعليق مارون عواد، "القياس الشعري حسب **كتاب الشعر** لابن طملوس"، 265-267.

[39] ابن طملوس، **كتاب الخطابة**، تحقيق وترجمة إلى الفرنسية وتعليق مارون عواد (پاريس: ڤران، 2006)، 8.

[40] انظر تفاصيل أخرى بهذا الخصوص أدناه.

[41] أرسطو، **التبكيتات السوفسطائية**، ضمن Aristotle III. *On Sophistical Refutations*; *On Coming-to-be and Passing Away*; *On the Cosmos*, ed. and transl. Edward S. Forster and David J. Furley (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), ch. V, 167b, 5-6. وبالنسبة للترجمات العربية، (من قبل يحيى بن عدي، وعيسى بن زرعة، وبنقل "قديم")؛ انظر: **التبكيتات السوفسطائية**، ضمن **منطق أرسطو**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، 3 أجزاء (القاهرة: مكتبة دار الكتب المصرية، 1948-1952)، الجزء الثالث، 778 وما بعدها، 780، 782.

[42] مثلا في كتاب **الخطابة**: Aristotle, *Rhetoric*, ed. and transl. John H. Freese (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), II, ch. 7 (1401b); = الترجمة العربية: أرسطوطاليس، **الخطابة**. الترجمة العربية القديمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1959)، 173.

[43] باعتباره تلميذا لابن رشد، يرجع ابن طملوس إلى شرح هذا الأخير بدلا من أن يقتبس النص الأرسطي المتعلق به. ابن رشد، **تلخيص كتاب سوفسطيقي**، ضمن **تلخيص منطق أرسطو**، 3 أجزاء، تحقيق جيرار جهامي (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية-المكتبة الشرقية. 1982)، الجزء الثاني، 681-682.

[44] الفارابي، **الأمكنة المغلطة**، ضمن **المنطق عند الفارابي**. تحقيق رفيق العجم. 4 أجزاء (بيروت: دار المشرق، 1985-1987)، الجزء الثاني، 142-144؛ ابن سينا، **السفسطة**، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة ابراهيم مدكور (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1957)، 24.

(ما هو أصفر هو مرار) "يوهم" بأن "عكس الموجبة الكلية ("ما هو مرار فهو أصفر") مثل نفسها."

المرار أصفر ⟵ (ما هو) أصفر فهو مرار.
المرار أصفر = (كل ما هو) أصفر فهو مرار.

يدل استعمال ابن طملوس لمصطلح "أوهم" على أنه يعني مخاطبةً ("توجهًا" إلى شخص، "دعوة" له) بقصد معين، يقصد بها المتكلم/الشاعر أن يحمل السامع على التصديق بأمر ما ويهيئه لشيء ما[45] (انظر صيغة أرسطو حيث ينشأ قياس فاسد عن سوء الفهم).

لا يقول ابن طُملوس صراحة إنه يمكن لهذا الموضع أن يرجع إلى قياس غير منتج في الشكل الثاني بمقدمتين موجبتين.[46] لكن عند مقارنته بالشكل القياسي، يظهر أن الموضع غير تام، ينقصه الاستدلال من الكلي (ما هو أصفر فهو مرار) إلى الجزئي (العسل إذًا مرار). ويعالج ابن طملوس هذا النقص بالقول:

يكون قياسنا هكذا:
(ما هو) أصفر فهو مرار [العكس هو: "ما هو مرار فهو أصفر"][47]
العسل أصفر
فالعسل إذًا مرار

فيكون بهذا التخييل الذي يعترينا بالشبه يقع في نفوسنا أن المشبه هو المشبه به ["العسل لا فقط كالمرار بل هو مرار"] فتنفر نفوسنا عنه أو تقبل عليه".

بفضل هذه العملية يسجل ابن طملوس تحولا من نوع الفارابي إلى القياس الشعري السينوي الأول؛ وما بين أيدينا هاهنا هو قياس من نوع (ابن سينا 1).

بعد ذلك، يتحول ابن طملوس إلى بنية القياس السينوي الثاني، الذي سبق أن ذكره ابن سينا دون أن يشرحه لقرائه. ويقدم ابن طملوس الشرح التالي:

[45] انظر الهامش 14.

[46] يقوم الفارابي وابن سينا صراحة بهذا الربط: الفارابي، **كتاب الأمكنة المغلطة**، 144، س 3، 189، س 1-2؛ ابن سينا، **الخطابة**، تحقيق محمد سليم سالم، مراجعة ابراهيم مدكور (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1954)، 189؛ لكن ابن سينا لا يذكره في **السفسطة**، 23-24.

[47] استثناءً، أضع المقدمة الكبرى قبل الصغرى في هذا المثال – خلاف نهج ابن طملوس.

وقد[48] يؤخذ الأمر المحاكى به مع المحاكي مقدمة لينتج بذلك الشبه الموجود للمحاكى به مثل من يقول:

زيد أسد
والأسد شجاع
فزيد شجاع

وبلغة المثال المذكور أعلاه:

العسل مرار
والمرار أصفر [على نحو منفر]
فالعسل إذًا أصفر [على نحو منفر]

مقدمة هذا القياس (ابن سينا 2) هي نتيجتا [قياسي] (ابن سينا 1) والفارابي، ونتيجته هي المقدمتان الصغريان في (ابن سينا1) والفارابي.

من هنا، يتصور ابن طملوس العملية القياسية التي تحصل في القول الشعري كما يلي:

العسل أصفر. (مقدمة صغرى)
(المرار أصفر) ما هو أصفر فهو مرار. (مقدمة كبرى)
فالعسل إذا أصفر. (نتيجة)

والنتيجة، بدورها، هي نقطة الانطلاق في القياس الموالي، حيث تصير هي نفسها مقدمة (مقدمة صغرى على وجه التحديد)، أي "المقدمة الشعرية":

العسل مرار (مقدمة "شعرية" صغرى)
المرار (أو: كل ما له نفس الخصائص بوصفه مرا) قذر (مقدمة كبرى)
فالعسل، إذًا، قذرة (نتيجة).

وكما ذكر عوّاد عن صواب، إن ابن طملوس قد طابق بين هذا التحليل والعلاقة بين الأنواع الثلاثة للقياس الشعري، وابتكر في الآن نفسه تركيبا لمختلف عروض القياس الشعري.

[48]على خلاف ما فعله عواد ("القياس الشعري حسب **كتاب الشعر** لابن طملوس"، 268؛ وانظر: 269) أفهم الأداة "**قد**" هنا تعبيراً لا عن الندرة أو القلة، وإنما عن التواتر؛ انظر: William Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, transl. of the German of Caspari. 3rd ed. Revised by W. Robertson Smith and M.J. de Goeje. 2 vols. (Reprint. Cambridge, University Press 1967), I, 286 s. هذا النوع من القول المجازي ("زيد أسد"، أي "المقدمة الشعرية") هو القول الأكثر استعمالا في الشعر وفي الكلام عموما.

وظيفة مختلف أنواع القياس الشعري ونمط استعمالها

في الخطوة الأولى من العملية القياسية التي قدمنا خطوطها العريضة أعلاه يرُد ابن طملوس قياسي الفارابي و(ابن سينا 1) إلى بنية واحدة.[49] من هنا، فإنه من زاوية وظائفهما وأوجه استعمالهما يُوجد، أساسا، نوعان اثنان من القياس الشعري: الأول هو نوع الفارابي / (ابن سينا 1) والثاني هو (ابن سينا 2).

ويظن ابن طملوس أن الاختلافَ في وظائفهما الخاصة بهما يقوم فيما يلي: يقصد نوع الفارابي / (ابن سينا 1) مطابقة شيئين مشابه أحدهما للآخر، بينما يكشف (ابن سينا 2) عنصر التشابه.

وحسب عواد،[50] يتقدم الشاعر أو المتكلم بأحد القياسين وفقًا لمعرفة السامع ومقتضياته. ويتمسك عواد بالقول إن هذا التأويل يتعارض مع تأويل بلاك، التي تدعي أن أحد هذين القياسين (ابن سينا 1) متمركز على الشاعر، والآخر (ابن سينا 2) متمركز على المخاطب. وبعد أن كنا، أنا وعواد، قد تبنينا تأويل بلاك، يريد عواد الآن اطراح هذا التأويل كلية نتيجة اكتشافه عرض ابن طملوس.

لا أريد أن أذهب بعيدا، لأن الأقاويل الشعرية في الشعر، وفي الأشكال الأخرى من الكلام، غالبا ما تتخذ شكل "فلان قمر" (أو "قمر" للرجل الذي هو وسيم).[51] هذا النوع من القول، الذي يتضمن مطابقة بين شيئين متشابهين، مهيكلٌ بشكل يدفع السامع إلى أن يستنتج التشابه بين الشيئين الذين هما موضوع السؤال (وبلغة منطقية: إلى أن يُؤلف قياسا من نوع (ابن سينا 2) وليس من نوع (ابن سينا 1)). من هنا يأخذ السامعُ القولَ ("فلان قمر" على سبيل المثال) مقدمةً ويتابعُ النسق القياسي ذهنيا إلى أن يصل إلى النتيجة التي تفيد أن الشخص، موضوعَ السؤال، وسيمٌ.

يبدو منطقيا، من جهة أخرى، أن نُسلم مع بلاك بأن القياس الذي ينشئه الشاعر/المتكلم ذهنيا ليبلغ القولَ الشعريَّ يتخذُ شكل ابن سينا (1) (أو شكل الفارابي، الذي لم تكن بلاك على معرفة به)، لأن مقصد الشاعر هنا يكمن في المطابقة بين شيئين اثنين، والتي يعبر عنها عندئذ في قصيدة ("فلان قمر"، "الخمر ياقوتة سيالة").

---

[49] من دون أن أكون على اطلاع على عرض ابن طملوس، سبق أن قمت بهذا على نحو مشابه في "القياس الشعري"، 53.

[50] عواد، "القياس الشعري حسب **كتاب الشعر** لابن طملوس"، 269-270.

[51] في بعض الأحيان أيضا: "فلان قمر، لأنه حسن" (انظر: ابن سينا، **القياس**، 57، س 9- 11). في هذه الحالة، تلحق المقدمة الصغرى على طريقة الضمير كجملة سببية.

القول الشعري – المقدمة الشعرية – الحد الشعري[52]

إنتاج قياس شعري هو سيرورة تحصل في ذهن الشاعر/المتكلم (نوع الفارابي/ابن سينا1) أو السامع (ابن سينا 2). لهذا نكاد لا نصادف أبدا قياسات شعرية في الشعر (أو في غيره) في صورته المكتملة والصريحة. يقدم ابن رشد التفسير التالي في جوامع كتاب الشعر (ص 205):

وهذه الصناعة، وإن كانت قياسية، فليست تستعمل القياس بالفعل ولا لها نوع منه تختص به؛[53] بل متى استعملت قولا قياسيا بالفعل فعلى جهة الغلط ولتشبيهها بصناعة أخرى.[54]

تتخذ الأقوال التي عادة ما تحصل بالفعل في الشعر (ولكن أيضا في النثر "الشعري") صورا من قبيل "فلان أسد"، و"الخمر ياقوتة سيّالة"،[55] و"السيف نار" أو على نحو مكثف أكثر "أسد" (للشجاع) و"ياقوتة" (للخمر)، أي أقوالا مجازية (تشبيهات) أو عبارات مجازية (استعارات).[56] والتسمية التي يستعملها الفارابي لهذا الغرض في كلا مقالتيه عن كتاب الشعر، وعلى نحو أكثر ترددا في رسالته، هي القول الشعري. أما ابن سينا في كتاباته المنطقية وفي عروضه القصيرة على كتاب الشعر، فيفضل مصطلح "المقدمات الشعرية". وهو لا يستعمل غير هذا المصطلح في القسم الخاص بكتاب الشعر (والمعنون بمعاني كتاب الشعر) من كتاب المجموع. ويبدأ المؤلِّف بتعريف للمصطلح يُركز فيه على أثر المقدمات الشعرية على ذهن السامع:

المقدمات الشعرية هي المقدمات التي من شأنها، إذا قبلت، أن توقع للنفس تخييلا لا تصديقا.

---

[52] يتضمن الفصل الموالي تصحيحات مهمة لبعض التدليلات ونتائج الأبحاث التي عُرضت في شويلر، "القياس الشعري"، 48-49، الفقرة 2، وبلاك، **المنطق**، 220-223.

[53]هذا قول مفاجئ نوعا ما: فهو يضع ابن رشد في موقف متعارض مع كل الفلاسفة العرب الآخرين (بما في ذلك تلميذه ابن طملوس) الذين أجمعوا على اعتبار القياس الشعري قياسا في ذاته. (وقد قام ابن سينا بهذا لمكان الخاصية المميزة لمقدمته المجازية). وفي الواقع ليس في الأمر من غرابة أن ابن رشد لم يقترح مثل هذا القياس ولم يناقشه في **تلخيصه لكتاب الشعر** لأنه في سلسلة تلاخيصه قام بعودة إلى الوراء (Rückwendung) إلى أرسطو الذي لم يكن يعرف بالفعل صنفا مستقلا من القياسات الشعرية. غير أن ابن رشد عادة ما كان في **جوامعه** يتّبع الفارابي، والسؤال الذي ينشأ هنا هو لماذا ينكر وجود صنف من القياسات المسماة "شعرية". لعل السبب هو أن ابن رشد -الذي، في أعقاب الفارابي، يُحتمل أن يكون يحيل على قياس فاسد غير منتج في الشكل الثاني بمقدمتين موجبتين (نوع الفارابي)- يريد أن يقول إن هذا النوع من القياس لا يستعمل في الشعر فقط وإنما أيضا في القولين السفسطائي والخطابي (انظر أدناه) وعليه فلا يمكن التعامل معه على أنه صنف مستقل من الأقيسة- عن انشداد **جوامع ابن رشد في المنطق** (التي كتب في مرحلة مبكرة من سيرته) إلى الفارابي، انظر:
Gregor Schoeler, "Averroes Rückwendung zu Aristoteles. Die Kurzen und die Mittleren Kommentare zum Organon", *Bibliotheca Orientalis* 37 (1980): 295 and ff.

[54] يمكن لصناعة الشعر أن تستعمل من حين لآخر قياسات خطابية. انظر، شويلر، "القياس الشعري"، 58-60.

[55] هذا المثال ذكره الشريف الجرجاني، **التعريفات**، 67 (وانظر الهامش، 6)؛ التهانوي، **الكشاف**، الجزء الأول، 647.

[56] انظر تصنيفا لـ"أنواع المحاكاة" ولأمثلتها في ابن سينا، **كتاب المجموع في معاني كتاب الشعر**، 16-17.

كنت قد ادعيت في مقالي السابق أن مصطلح "المقدمة الشعرية" لابن سينا يعني دائما المقدمة الكبرى (المجازية) لـ (ابن سينا 1) (ابن سينا/"كل وسيم قمر") أي قضية كلية.[57] لقد انتهيت إلى هذا الافتراض (الخاطئ) لأنني لم أكن آنذاك قد تعرفتُ إلا قياسات ابن سينا 1 (حيث المقدمة الكبرى وحدها مجازية) كقياساتٍ شعرية. وقد انتقدت ديبورا بلاک عن صواب هذا الرأي وصححته.[58] في الواقع ما يعنيه ابن سينا في هذا الموضع (وفي كل موضع يستعمل فيه هذا المصطلح) هو المقدمة الصغرى (المجازية) في ابن سينا 2[59] ("فلان قمر")، التي تظهر كنتيجة في ابن سينا 1. في الواقع كل مثال للقياسات الشعرية يذكره ابن سينا هو بالأحرى قضية جزئية في قالب مقدمة صغرى في ابن سينا 2 وليس قضية كلية في قالب مقدمة كبرى في ابن سينا 2. بعد اكتشاف نوع ابن سينا 2، الذي (على خلاف (ابن سينا 1)) يحتوي على مقدمة (صغرى) تتألف من قضية مجازية، صار الآن اعتبار هذه المقدمة "شعرية" مقبولا تماما.

ونصادف في تفسير ابن طملوس مصطلحا آخر مهما أيضا في هذا السياق، وهو "حد شعري". ويشرحه ابن طملوس كما يلي:[60]

كما يوجد قياس شعري فكذلک يوجد حد شعري، وهو الذي يكون بالأسماء المستعارة والمجازية بالجملة، كقولنا: "وما هو إلا بحر خضم" و"ما هي إلا درة مكنونة".

وكما يُظهر هذان المثالان، إن "الحدود الشعرية" عند ابن طُمْلوس هي ما يطلق عليه الفارابي "قول شعري" ويُسمّيه ابن سينا "مقدمة شعرية".

فماذا علينا أن نفهم من استعماله مصطلح "الحد"؟ هناک طريقتان لإيراد الحد في مجال المعرفة البرهانية (الأبوديكتيک) اليقينية: إما عن طريق حصر المقولة الأعلى (جنس) للمصطلح الذي نحن بصدد تعريفه والفصول التي تميزه عن غيره؛ وإما عن طريق إعطاء قائمة مشتملة على مقوماته الخاصة أجمع.[61] واستعمال الألفاظ المجازية والإستعارية أمر محظور صراحةً بسبب من أنها في غاية الغموض.[62] وفي تعارض

---

[57] شويلر، "القياس الشعري"، 48-49، مع هـ 20 و21.

[58] بلاک، "القياس التخييلي"، 259، وخاصة، هـ 41؛ المؤلفة نفسها، **المنطق**، 227-228، وخاصة، هـ 54.

[59] مثلا: ابن سينا، **القياس**، 5، س 7 ("العسل مرة مهوعة")؛ و**المجموع**، 16، س 1-4 (يحاكى "الشجاع بالأسد"، و"الجميل بالقمر"، و"الجواد بالبحر")؛ هذه الأمثلة وأخرى غيرها ذكرتها بلاک، "القياس التخييلي"، 259، هـ 41.

[60] أنا مدين للدكتور مارون عواد إذ مدّني بهذا المقطع الذي ليس جزءًا من نشرته. [المترجم: والمقطع يوجد **بكتاب الشعر** لابن طملوس، ضمن **المختصر في المنطق**، مخطوطة الإسكوريال رقم: 649، ورقة 158ظ؛ تحقيق وتقديم وتعليق وفهرسة فؤاد بن أحمد (ليدن-بوسطن: بريل، 2020)، 428].

[61] انظر مثلا: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، بريل، 17؛ سليمان دنيا، 250؛ Avicenna, *Livre des Directives*, 103-106; A.-M. Goichon, art. "Hadd", in *EI*², III, 21–22.

[62] ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، بريل، 19؛ سليمان دنيا، 258؛ Avicenna, *Livre des Directives*, 107.

تام مع هذا، تستعمل الحدود "الشعرية" أساسًا عبارات استعارية ومجازية. وإلى ذلك، فمن غير الضروري أن تكون قائمة المحمولات شاملة. إن التداعيات التي تثيرها العبارة الواحدة أو العبارات المجازية القليلة المستعملة تعوض، بجهة ما، كل نقص.

أقوال من قبيل: "العسل مرة مهوعة" يمكن إلى حد ما أن تُفهم على أنها تعاريف، فقد لا تقدم كل خصائص المحدود (وهو العسل هنا)، لكنها على الأقل تقدم بعض خصائصه (وفي هذه الحالة: لونها الأصفر، وميوعتها الدائمة) بمساعدة عبارة مجازية (وهي المرة هنا).[63]

يعيننا شرح ابن طملوس "الحدودَ الشعريةَ" على فهم مقطع في كتاب الشعر[64] للفارابي لم يشرح أو أسيئ فهمه[65] إلى الآن.

ويلتمس بالقول المؤلف مما يحاكي الشيء تخييل ذلك الشيء وإما تخييله في نفسه وإما تخييله في شيء آخر؛ فيكون القول المحاكي ضربين، ضرب يخيل الشيء نفسه وضرب يخيل وجود الشيء في شيء آخر كما تكون الأقوال العلمية فإن أحدهما يعرف الشيء نفسه مثل الحد والثاني يعرف وجود الشيء في آخر مثل البرهان.

لدينا أسباب كثيرة لتسوية الحد الشعري عند ابن طملوس ("هو بحر خضم" مثلا) بـ"تخييل ذلك الشيء في نفسه" عند الفارابي ("السيف نار" مثلا)، الذي هو نظير الحد في مجال المعرفة البرهانية (اليقينية).

وبما أن البرهان هو نظير القياس الشعري في مجال المعرفة البرهانية حسب الفارابي، فإننا نصل إلى المتقابلات التالية:

كتاب الشعر. العلم البرهاني
القياس الشعري. البرهان
(مثال كامل التأليف)

فلان وسيم. سقراط إنسان
كل وسيم شمس. كل إنسان فان
فلان شمس. سقراط فان
القياس في صورة قياس الضمير، وأضيفت المقدمة الصغرى بوصفها جملة سببية

[63] في مجال المعرفة اليقينية، ينظر إلى التعريفات التي تغفل خصائص أساسية من المحدود على أنها غامضة جدا ومن ثم وهنة.
[64] Schoeler, "Der poetische Syllogismus", 48-49; Black, *Logic*, 221–223, esp. 223, n. 43.
[65] الفارابي، **شعر**، 93، س، 7-9؛ انظر أيضا، **الرسالة**، 267، س. 14-15.

فلان شمس لأنه وسيم. سقراط فان لأنه إنسان.

في قياس شعري، العنصرُ المجازي، وهو "شمس" في المثال الأخير، يُصورُ في مخيلة السامع في شيء آخر (بالنسبة إلى شيء آخر)، أي في وسامة فلان؛ بينما في قياس برهاني، يُقدّم فناء سقراط عن طريق البرهان في شيء آخر (بالنسبة إلى شيء آخر)، أي في إنسانيته.[66]

القياس الشعري في كتابات أرسطو؟ قياس سفسطائي وشعري

جذُور نسقِ العرب في نظرية الشعر المنطقية، وخاصة نظريتهم في اللغة المجازية، لا توجد في كتاب الشعر لأرسطو، وإنما في أقوال وشروح مفسريه في العصر القديم المتأخر. والشيء نفسه ينطبق على أغلب المكونات الجزئية لذلك النسق.

كان قد عُرف منذ زمن طويل أن المصطلح المركزي تخييل – "إثارة صور الأشياء في أذهان السامعين" – (أو المصطلح الذي اشتق منه، أي خيال، "فانتازيا"، "صورة ذهنية") قد نشأ في سياق النقاشات التي دارت بين الشرّاح القدامى المتأخرين بخصوص الطابع "المنطقي" لكتاب الشعر.[67] غير أنه لم يُعثر على أي شاهد للصلة بين التخييل (أو الخيال) و"الشعر" في النصوص اليونانية أو السريانية المتبقية إلى أن نُشرت مقالة مهمةٌ من قبل ديمتري غوتاس. في هذا المقال لفتَ غوتاس الانتباهَ إلى مقطع حصلَ حتى ذلك الحين تجاهله في هذا السياق.[68] إنه جزء من عمل بولس الفارسي (القرن 6 م) لم يُحفظ إلا في ترجمته العربية،[69] والذي يقدم تصنيفا لمختلف أنواع القياس حسب القيمة

---

[66] يقول هاينريش في قراءته لمقطع الفارابي هذا (؟؛ وهو لا يقدم أي إحالة): "...عملية التخييل لا تنطبق فقط على القضايا، التي تم التوصل إليها بوصفها نتائج الأقيسة، وإنما أيضا على المفاهيم المفردة التي تم التوصل إليها بوصفها نتائج الحدود". ("Takhyil. Make-Believe," 8; *id*., art. "Takhyil", in *EI*², X, 130b).

وإذ كان هذا صحيحا، فإنه مع ذلك ليس ما يقوله الفارابي هنا: فالفارابي لا يعدو أن يقول بوجود نظير **للتعريف** (الذي ينتمي إلى دائرة المعرفة اليقينية) في مجال الخيال أو الشعر؛ ويعني الفارابي الشيء نفسه الذي يسميه ابن طملوس "حد شعري" (انظر أعلاه). لا ذكر هنالك لنظير الحد (أو المفهوم) الذي **يؤدي إليه** التعريف (ومن شأن هذا أن يكون هو الاستعارة). – يقترح ابن سينا في القسم الخاص **بكتاب الشعر** من **كتاب المجموع** تصنيفا "للمحاكاة" إلى نوعين، 1- تشبيه و2- استعارة. ويمكن أن نعتبر الأخيرة، وخاصة واحدة من أقسامها الصغرى ("غزال" للمحبوب) "مفهوما منفردا، توصلنا إليه نتيجةَ تعريفٍ"- للمزيد من التفاصيل انظر: Schoeler, "Averroes' Rückwendung", 299. [المترجم: في الواقع، إن النص الذي يشير إليه المؤلف هنا يقسم المحاكاة إلى ثلاثة أقسام وليس قسمين كما يقول شويلر. يقول ابن سينا: "والمحاكاة على ثلاثة أقسام: محاكاة تشبيه ومحاكاة استعارة والمحاكاة التي نسميها من باب الذوائع". **في معاني الشعر** ضمن **كتاب المجموع أو الحكمة العروضية المنسوب إلى أبي علي ابن سينا**، تحقيق صالح محسن (بيروت: دار الهادي، 2007)، 106]. وإلى ذلك، فإن مثال "الغزال للحبيب" يورده ابن سينا لتصوير القسم الثالث الذي هو "المحاكاة التي نسميها من باب الذوائع". انظر نفس المرجع، 106، س 11. غير أنه يجب أن نشير أيضا إلى أن ابن سينا يقول إن تحليل ذلك النوع الثالث يمكن إرجاعه إلى واحد من القسمين الرئيسيين، أي إلى تشبيه أو إلى استعارة.]

[67] Cf. Heinrichs, *Arabische Dichtung*, 149-54.

[68] Gutas, "Paul the Persian", 234, 257, 265.- Cf. also Black, *Logic*, 44–45; Heinrichs, "Takhyil. Make Believe", 4–5.

[69] لعل النص الأصلي مكتوب بالسريانية. يوجد اليوم بالعربية كجزءٍ من كتاب **السعادة لابن مسكويه في فلسفة الأخلاق**. [المترجم: انظر: **السعادة لابن مسكويه في فلسفة الأخلاق**، وفيه مقدمة بقلم علي الطوبجي الأسيوطي (القاهرة: المطبعة العربية بمصر، 1346-1928)، 54.]

الصدقية أوّلا، وحسب نمط الاستعمال (الأثر الذهني) ثانيا. ولتحديد خصائص القياس الشعري، يجمع بولس بين القيمة الصدقية "ما هو كذب كله" وبين نمط الاستعمال "ما يخيل في الشيء أنه على صورة" (ما هو مُخيل). قد يكون هذا الأخير هو "الصلة المفقودة"، أي العلاقة المجهولة حتى ذلك الحين بين مصطلح تخييل و"شعر" في أدب العصر القديم المتأخر، على أن يكون هذا الجمع راجعا بالفعل إلى بولس ولم يكن قد قُرئ (وكتب) في النص من قبل مترجمه إلى العربية.[70] -ونصادف عند الفارابي مرة أخرى هذين التوصيفين معا، الأول وفق قيمته الصدقية (التي تحكم عليها بأنها "كاذبة كلها") والثاني وفق نمط استعماله (الذي يوصف بأنه "ما يوقع فيه [=الذهن] المحاكي للشيء").[71]

غير أنه يمكن إرجاع أحد المفاهيم الرئيسية في نظرية التّخييل إلى أرسطو نفسه، أي فكرة أن "الناس كثيرا ما يخالفون العلم (epistêmê) ويتبعون خيالاتهم".[72] وقد أُدمجت هذه الفكرة في نظرية التخييل العربية بالشكل الذي أعطاه إياها الشارح ثامسطيوس (ت. 388م): "عادة ما يفضل الناس إتباع خيالاتهم بدل اتباع بصائرهم (polla gar kai anthrôpoi tais phantasiais akolouthousi mallon ê tais epistêmais)".[73]

المفهوم الرئيسي الآخر في نظرية التخييل، وهو "المحاكاة"، هو في الواقع مفهوم مُتجذر في كتاب الشعر لأرسطو، الذي يركز على الفكرة المركزية للمحاكاة (تصوير الواقع)، لكن هذا المفهوم قد اتخذ في الشروح العربية على كتاب الشعر معنى مختلفا تماما، وهو "لغة مجازية"، أو"تشابه" أو "استعارة". لقد اعتاد الدارسون على الاعتقاد بأن هذا التأويل الجديد هو نتيجة لسوء ترجمة متى بن يونس لمفردة (mimêsis) (أو لمرادفها السرياني meddammyanutha) بـ"تشبيه ومحاكاة".[74] بينما تقترح دراسات أحدث أن هذا التأويل كان قد حصل في العصر القديم المتأخر.[75] وكنت قد أظهرت في مقالي السابق أن أرسطو نفسه قد فسّر اللغة المجازية في بعض المناسبات على أنها قائمة

[70] وهو شك كان هاينرش صائبا في إثارته، "Takhyil. Make-Believe," 5.

[71] الفارابي، **الرسالة**، 267؛ **كتاب الشعر**، 93، س 16.

[72] *On the Soul* III, ch. 10 (433a); ed. and transl. Walter S. Hett (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), VIII, 187, l. 14–16.

[73] Temistii In *libros Aristotelis de Anima paraphrasis*, ed. Ricardus Heinze, Commentarii in Aristotelem Graeca etc. V, III (Berlin: Reimer, 1899); 118. l. 27–31; Heinrichs, *Arabische Dichtung*, 153 with n. 4 (with the Themistius reference). المقطع المتعلق به ناقص من الجزء المتبقي من الترجمة العربية لعمل ثامسطيوس- انظر بخصوص هذا الوجه من نظرية التخييل العربية: الفارابي، **إحصاء**، 67 وما بعدها (فإن الانسان كثيرا ما يتبع أفعاله تخيلاته أكثر من تتبع ظنه أو علمه)؛ ابن سينا، **كتاب الشعر**، 24، س 11 (الناس أطوع للتخييل منهم للتصديق) وما بعده.

[74] Heinrichs, *Arabische Dichtung*,121–123; *id*., "Die antike Verknüpfung", 256.

[75] Schoeler, "Der poetische Syllogismus", 84, 87; Heinrichs, "Takhyil. Make-Believe", 5–6 with n. 17; *id*., "Takhyil", in *EI*², X, 130.

على "المحاكاة" (mimêsis) ("وذلک أن الاستعارة قد تجعل المعنى معلوما بضرب من الضروب لمكان التشابه"؛ و"المثال هو الذي كونه بتشبيه (بمحاكاة)".[76]) وهذا يعني أن أتباعه القدامى المتأخرين قد ذهبوا مذهبه، بل لربما حصروا استعمال هذا المصطلح في هذا المعنى بعينه.[77]

ماذا يمكن أن يقال إذن عن مصطلح القياس الشعري ونظريته؟ كتبت في مقالي السابق: "يبدو أن نقطة منشئهما لا توجد في كتابات أرسطو".[78] هذا القول يظل صحيحا في ما يتعلق بمصطلح "القياس الشعري"؛ لكنني سأورد في ما يلي مقطعا أرسطيا يصف البنية الصورية لقياسٍ مطابقةٍ للبنية الصورية للقياس الذي سمي بعدئذ قياسا "شعريا".[79]

مثال المرة والعسل الذي اكتسب شهرة في ما بعد مع الفلاسفة العرب نجده بالفعل في صورة بدائية في كتاب النفس لأرسطو.[80] يقول هناك إن تصور كون المِرّة صفراء قد يحملنا أحيانا على الاعتقاد بأن شيئا آخر أصفر هو أيضا مِرّة. بل الأقرب من ذلک إلى مثال العسل والمرة الذي يستعمله الفلاسفة العرب هو موضعٌ يذكره أرسطو ويشرحه في التبكيتات السفسطائية (وأيضا في الخطابة)،[81] وهو: "موضع اللاحق" أو "قانون اللاحق". والمقطع موضع السؤال هو:

---

[76] [المترجم: أرسطو، **كتاب طوبيقا**، ضمن **منطق أرسطو**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، 3 أجزاء (القاهرة: مكتبة دار الكتب المصرية، 1948-1952)، 640.] Aristotle, *Topics*, in Aristotle II, *Posterior Analytics*; *Topica*, ed. and transl. Hugh Tredennick and Edward S. Forster (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976) VI, ch. 2 (140a8–10, 15–16), 567, l. 4–6, 14-15.-Cf. Schoeler, "Der poetische Syllogismus", 84, 87.

[77] Cf. Heinrichs, "Takhyil,=", in *EI*², X, 130b.

[78] وقد أضفت قائلا: "علينا أن ننسب إلى الشرّاح على الأقل فضل بقائهم داخل حدود التفكير الأرسطي: تطور الحد ونظرية القياس الشعري كان إلى حد ما من نتائج المقاربة المنطقية لأرسطو." ("Der poetische Syllogismus", 84–5)

[79] سبق أن ذكرت هذا المقطع الأرسطي من قبل (نفسه، 45، هـ 6)، لكن أهميته لم أكن قد عرفتها بعد.

[80] Aristotle, *On the Soul*, ed. and transl. Walter S. Hett (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), III, ch. 1 (425b1–4).- انظر مناقشة ثامسطيوس المطولة لهذا المثال في **شرحه على كتاب النفس** لأرسطو، الترجمة العربية، 140 وما بعدها. وانظر أيضا: بلاک، **منطق**، 237، مع الهامش رقم 75.

[81] أرسطوطاليس، **التبكيتات السوفسطائية**، ضمن من **منطق أرسطو**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الجزء الثالث، 778 وما بعدها، 780، 780 (انظر هـ41)؛ Aristotle, *Sophistical Refutations*, ch. 5 (167b5–6), English translation in Forster and Furley, Aristotle III, 31, l. 6–12; [المترجم: أوردنا أعلاه الترجمة العربية المقابلة للنص الإنجليزي الذي يحيل عليه المؤلف، وهي من نقل قديم، ونورد هنا الترجمتين الأخريين: الأولى من نقل عيسى بن زرعة؛ وتقول: "وأما التبكيت الذي من اللوازم فإنما يكون للظن بأن المتلازمة تنعكس، حتى إنه إذا كان هذا موجودا فمن الاضطرار أن يوجد ذاک. وإذا كان ذاک موجودا، يظن أن الآخر يكون موجودا من الاضطرار. **ومن هذا الموضع تقع الضلالة في الاعتقاد دائما من الحس، وذلک أنا كثيرا ما نظن بالمرار أنه عسل للزوم اللون الأحمر للعسل.**" (816). والثانية من نقل يحيى بن عدي، فيرد فيها: "فأما التبكيت من التي تلزم فمن قبل أنه يظن أن اللزوم ينعكس، وذلک أنه إذا كان هذا موجودا يجب ضرورة أن يكون هذا، وإذا كان موجودا يظن أن الآخر يكون من الاضطرار. **من هنالک تكون الضلالة، فالرأي من الحس في كل حين، وذلک أن مرارا كثيرا يظن المرار عسلا من قبل أن اللون الأحمر لازم للعسل.**" (814)]؛ Aristotle, *The* "*Art*" *of Rhetoric*, II, ch. 24 (1401b); أرسطوطاليس، **الخطابة**، تحقيق بدوي، 172-174. لكن أرسطو يغفل مثال المرة/العسل في كتاب **الخطابة**.

فأما التبكيت الذي يكون من لواحق الكلام فإنما يكون للذي يظن المتكلم أنه قد أقلب لاحقة الكلام، كقولك إنه متى كان هذا باضطرار قد يظن بغيره يكون كذلك باضطرار من أجل ما يعرض ذلک للوهم من قبل الحس، فقد ظن بالمرة أنها عسل لمكان الصفرة التي في لونها.

على الرغم من أن أرسطو لم يقل هذا صراحةً، فإنه يصف هنا قياسا فاسدا غير منتج في الشكل الثاني بمقدمتين موجبتين:

المرة صفراء
العسل أصفر
فالمرة إذاً عسل

يُفسر أرسطو أن التغليط [=التبكيت] الملازم لمثل هذه الاستدلالات يتكون من اعتقاد الناس بأن قضية المقدمة الكبرى يمكن أن تنعكس.

عند شرحه هذا الموضع في كتابه الأمكنة المغلطة يُكرر الفارابي مثال أرسطو. ويشرح في تعليقاته الآلية التي عن طريقها تنشأ المغالطة التي نحن بصددها بطريقة واضحة ومقنعة جدا:[82]

الصفرة المأخوذة للعسل. لما كان أصفر أوهم أن الأصفر عسل وصارت الصفرة علامة له، فإذا رأينا بعد ذلک شيئا آخر أصفر، وقد تقدم لنا أن الأصفر عسل لزم حينئذ بحسب ظننا أن ذلک الشيء عسل. وكذلک إذا رأينا أن زيدا متعمما بسواد أوهم ذلک انعكاس الحمل فحصل في أنفسنا أن المتعمم بسواد هو زيد فإذا كان هذا المقبل متعمما بسواد فأوهم ذلک أن المتعمم بسواد هو زيد.

وفي وقت لاحق إلى حد ما يكتب الفارابي إن هذا قياس فاسد في الشكل الثاني بمقدمتين موجبتين. ويناقش ابن سينا[83] وابن رشد[84] هذا الموضع أيضا (بما في ذلک مثال العسل والمرة) في شروحهما على التبكيتات السفسطائية، وفي ما كتباه عن الخطابة، وإن كان ذلک بأمثلة مختلفة. كلاهما ينسب هذا الموضع والقياس الذي يقوم عليه إلى مجال السفسطة؛ لكن قد يستعمل بدون شك في غيره، خاصة في الخطابة.

[82] الفارابي، **الأمكنة المغلطة**، 142- 143.

[83] ابن سينا، **السفسطة**، 24؛ **الخطابة**، 189. يبرز ابن سينا في الكتاب الأخير على نحو صريح أن هذا الموضع هو "بالحقيقة" قياس فاسد من مقدمتين موجبتين في الشكل الثاني.

[84] ابن رشد، **تلخيص كتاب سوفسطيقي**، الجزء الثاني، 681-682؛ **تلخيص الخطابة**، الجزء الثاني، 255 (فقرة. 2. 24. 8).

وإلى ذلك، يصور ابن سينا وابن طملوس القياسات الشعرية باستدلال يخلص إلى أن "العسل مِرّة"؛ وكما سبق أن رأينا، يتصادف في الواقع أن يكون هذا مثال ابن سينا المفضل لهذا القياس.[85] أما الفارابي فلا يستعمل هذا المثال في شروحه على كتاب الشعر، لكن بنية القياس الشعري التي يُقدمها (وهي نوع الفارابي) هي بنية قياس فاسد في الشكل الثاني بمقدمتين موجبتين- البنية نفسها التي يعتبرها موضعا أو قياسا سفسطائيا في سياق التبكيتات السفسطائية.[86] فهل القياس الشعري والسفسطائي إذًا متطابقان أم أن بينهما فرقا رغم كل ذلك؟

في اثنين من أعماله، الرسالة[87] ورسالته القصيرة القول في التناسب،[88] يحدد الفارابي بتفصيل الاختلاف بين القياس السفسطائي والقياس الشعري، مؤسسا ذلك الاختلاف بصورة منتظمة ومصورا إياه بأمثلة. وحسب الفارابي، يوحي القياس السفسطائي للسامع بأن نقيض شيء موجود هو موجود؛ والغرض منه هو التضليل. أما القياس الشعري فهو في المقابل لا يصور نقيض الواقع، وإنما شيئا شبيها به؛ والغرض منه هو أن يثير صورة ذهنية وينتزع استجابةً ملائمة من السامع.

القياسان معا متطابقان من الناحية الصورية – إذ أن قياسات فاسدة في الشكل الثاني بمقدمتين موجبتين يمكن أن تستعمل في الاستدلالين السفسطائي والشعري معا.[89] والخصائص الفاصلة التي تفرق بينهما هي غرض المتكلم (هل يقصد أن يضلل السامع أم أن يجعله يستحضر صورة ذهنية تقوده إلى فعل أو انفعال بعينه؟) وعلاقة الأمرين اللذين تساوي النتيجة بينهما (هل يناقض أحدهما الآخر أم يشبهه). تبعا لهذه الخصائص يمكن أن يصنف قياسٌ ما على أنه سفسطائي أو شعري.

يقبل المعيار الثاني بالتأويلين معا في بعض الأحيان، كما هو الحال في مثال المرة والعسل: يمكن النظر إلى العنصرين المتساويين على أنهما متعارضان (اعتمادا على خصائصهما) أو على أنهما متشابهان (اعتمادا على مظهرهما المرئي). وفي الآن نفسه، يمكن لتساويهما أن يهدف إلى تضليل سامع، ولكنه أيضا قد يهدف إلى إثارة صور ذهنية

---

[85] انظر، هـ 31.

[86] يجدر بنا أن نذكر أنه حسب مؤلفات الفلاسفة العرب عن **كتاب الشعر** (بما في ذلك، أعمال الفارابي، وابن سينا وابن طملوس)، هذا القياس يقصد أن يجذب ويؤثر في السامع (المخاطبة). لكن هذه ليست هي الحالة في الكتابات حول **التبكيتات السفسطائية** (وفي المقطع الأرسطي الذي اعتمدت عليه)، حيث مثال المرار والعسل مرتبط عموما بغلط تصورات الإنسان.

[87] ضمن الفارابي، **المنطقيات**، الجزء الأول، تحقيق محمد تقي دانش بزوه (قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1988/1408)، 268-267.

[88] ضمن الفارابي، **المنطقيات**، الجزء الأول، تحقيق محمد تقي دانش بزوه (قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1988/1408)، 506-505.

[89] ولكن أيضا في التدليل الخطابي، أي عندما يقصد المتكلم إقناع السامع؛ انظر المثال، في هـ 28.

عنده وانتزاع استجابة منه. الأول هو حالة القياس السفسطائي والأخير هو حالة القياس الشعري.

وعلى الرغم من ذلك، فالحالة العادية هي أن القياسين الشعري والسفسطائي يمكن أن يكونا متمايزين بوضوح. قلما تكون مساواة رجل أو امرأة جميلة بالشمس، أو سيف بالنار، مُناسِبةً للتضليل، أي لتأدية أغراض سفسطائية، بينما يمكن استعمال هذه المساواة دائما لأجل إثارة صورة ذهنية [للتخييل]، أي لتأدية أغراض شعرية. إن معظم القياسات "الشعرية" التي لا لبس فيها هي تلك القياسات التي تكون نسبة الموضوع (م) فيها إلى المحمول (م) مثل نسبة المثال الأصل (النموذج) إلى النسخة (الصورة)،[90] على غرار ما تفعل في الأمثلة المذكورة أعلاه.

يمدنا المقطع من التبكيتات السفسطائية لأرسطو الذي نوقش أعلاه بعنصر إضافي حصل تجاهله حتى الآن، ويجب أخذه بعين الاعتبار في نظرية الشعر "المنطقية" عند العرب: وهو القياس السفسطائي غير المنتج الذي يمكن النظر إليه (وقد كان الفلاسفة العرب يفعلون ذلك) على أنه قياس "شعري" أيضا. ومن غير المستبعد تماما أن يكون متأخرو الشرّاح القدامى، في نقاشاتهم بخصوص إدراج كتاب الشعر في الأرغانون، قد صادفوا هذا المقطع في التبكيتات السفسطائية واعتبروا نوع القياس المتحدث عنه هناك – أو قياسا ذا بنية موافقة– صنوًا للقياس "الكاذب" الذي قد سلموا بوجوده في كتاب الشعر، والذي ظل ناقصا في نسقهم. ومن الممكن كذلك أن تكون هذه الفكرة قد خطرت لواحد من أسلاف الفارابي العرب، كأن نقول الكندي (توفي بعد 240هـ/865م)، الذي تنسب إليه "رسالة في صناعة الشعر".[91]

غير أنه، بناء على ما تبقى من النصوص، يبدو راجحا أن هذه الفكرة كانت واحدة من إنجازات الفارابي الكثيرة. إذ يبدو أنه قد جمع في مجال نظرية الشعر الفلسفية بين أفكاره الخاصة وأفكار متنوعة مستقاة من أرسطو وشراحه وطورها في نظرية جديدة متسقة ومتكاملة في طبيعة اللغة المجازية وغرضها.

[90] Cf. Schoeler, "Der poetische Syllogismus", 47 with n. 16.

[91] ابن النديم، كتاب **الفهرست**، تحقيق غوستاف فلوغل Gustav Flügel. 2 vols (Leipzig: Verlag von F.C.W. Vogel, 1871–1872), 257. وانظر: Heinrichs, "Die antike Verknüpfung", 254 with n. 7.

البيبليوغرافيا

المصادر

ابن النديم، محمد. **كتاب الفهرست**. تحقيق غوستاف فلوغل. Gustav Flügel. 2 volumes. Leipzig: Verlag von F.C.W. Vogel, 1871–1872.

ابن رشد، محمد بن أحمد. **تلخيص الخطابة**. *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*. Ed. Maroun Aouad. 3 volumes. Textes et traditions. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.

______. **تلخيص كتاب السوفيسطيقي أو كتاب المغالطة**. ضمن **تلخيص منطق أرسطو**، تحقيق جيرار جهامي، الجزء الثاني، 667-730. بيروت: المكتبة الشرقية-منشورات الجامعة اللبنانية. 1982.

______. **تلخيص منطق أرسطو**. 3 أجزاء، تحقيق جيرار جهامي. قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية 12. بيروت: المكتبة الشرقية-منشورات الجامعة اللبنانية. 1982.

______. **جوامع كتب أرسطوطاليس في الجدل والخطابة والشعر**. تحقيق وترجمة شارلز بترورث، *Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics."* Studies in Islamic Philosophy and Science. Albany/New York: State University of New York Press, 1977.

ابن سينا، أبو علي. **الشعر**. تحقيق عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966.

______. **البرهان**، تحقيق أبو العلا عفيفي. مراجعة ابراهيم مدكور. القاهرة: المطبعة الأميرية، 1956.

______. **الخطابة**، تحقيق محمد سليم سالم. مراجعة ابراهيم مدكور. القاهرة: المطبعة الأميرية، 1954.

______. **الإشارات والتنبيهات**. اعتنى بطبعه وتصحيحه وترجمته إلى الفرنسية يعقوب فرجة. الجزء الأول. ليدن المحروسة: بريل، 1892.

______. **الإشارات والتنبيهات**. تحقيق سليمان دنيا. الجزء الأول. القاهرة: دار المعارف، 1960.

______. **الإشارات والتنبيهات**. ضمن Livre *des Directives et Remarques* (*Kitab al-ʾIšarat wa l-Tanbihat*). Traduction avec introduction et notes par A.-M. Goichon. Beyrouth-Paris: Commission Internationale Pour La Traduction Des Chefs-D'œuvre-Librairie Philosophique J. Vrin, 1951.

______. **السفسطة**. تحقيق أحمد فؤاد الأهواني. مراجعة ابراهيم مدكور. القاهرة: المطبعة الأميرية، 1957.

______. **القياس**. تحقيق سعيد زايد ومراجعة ابراهيم مدكور. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1964.



______. **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**. القاهرة: محي الدين صبري الكردي، 1964.

______. **في معاني الشعر ضمن كتاب المجموع أو الحكمة العروضية المنسوب إلى أبي علي ابن سينا**. تحقيق صالح محسن. بيروت: دار الهادي، 2007.

______. **كتاب المجموع أو الحكمة العروضية في معاني كتاب ريطوريقا**. تحقيق محمد سليم سالم. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1945.

______. **كتاب المجموع أو الحكمة العروضية في معاني كتاب الشعر**. تحقيق محمد سليم سالم. مطبوعات مركز تحقيق التراث ونشره. 4. القاهرة. مطبعة دار الكتب، 1969.

ابن طملوس، أبو الحجاج يوسف بن محمد. **المختصر في المنطق**. تحقيق وتقديم وتعليق فهرسة فؤاد بن أحمد. ليدن-بوسطن: بريل، 2020.

______. **كتاب الخطابة**. ضمن Ibn˙Tumlus (Alhagiag bin Talmus). *Le Livre de la Rhétorique*. Edited and translated by Maroun Aouad. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.

ابن ميمون، موسى. **مقالة في صناعة المنطق**. ضمن Israel Efros, *Maimonides' Treatise on Logic*. New York, 1938.

أرسطوطاليس. **الخطابة**. ضمن Aristotle»s *Ars Rhetorica*: *The Arabic Version*. Edited by Malcolm C. Lyons. Cambridge: Pembroke Arabic Texts, 1982.

______. **الخطابة**. الترجمة العربية القديمة. تحقيق عبد الرحمن بدوي. دراسات إسلامية. 23. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1959.

______. **فن الشعر**، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد. تحقيق عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1953.

______. **منطق أرسطو**. تحقيق عبد الرحمن بدوي. 3 أجزاء. دراسات إسلامية. 7. القاهرة: مكتبة دار الكتب المصرية، 1948-1952.

التهانوي، محمد علاء بن علي. **الكشاف في اصطلاحات الفنون**. نشر تحت إشراف A. Sprenger and W. Nassau Lees. 2 vols. Calcutta, 1862. Reprint Teheran: Maktaba-i Khayyam, 1967.

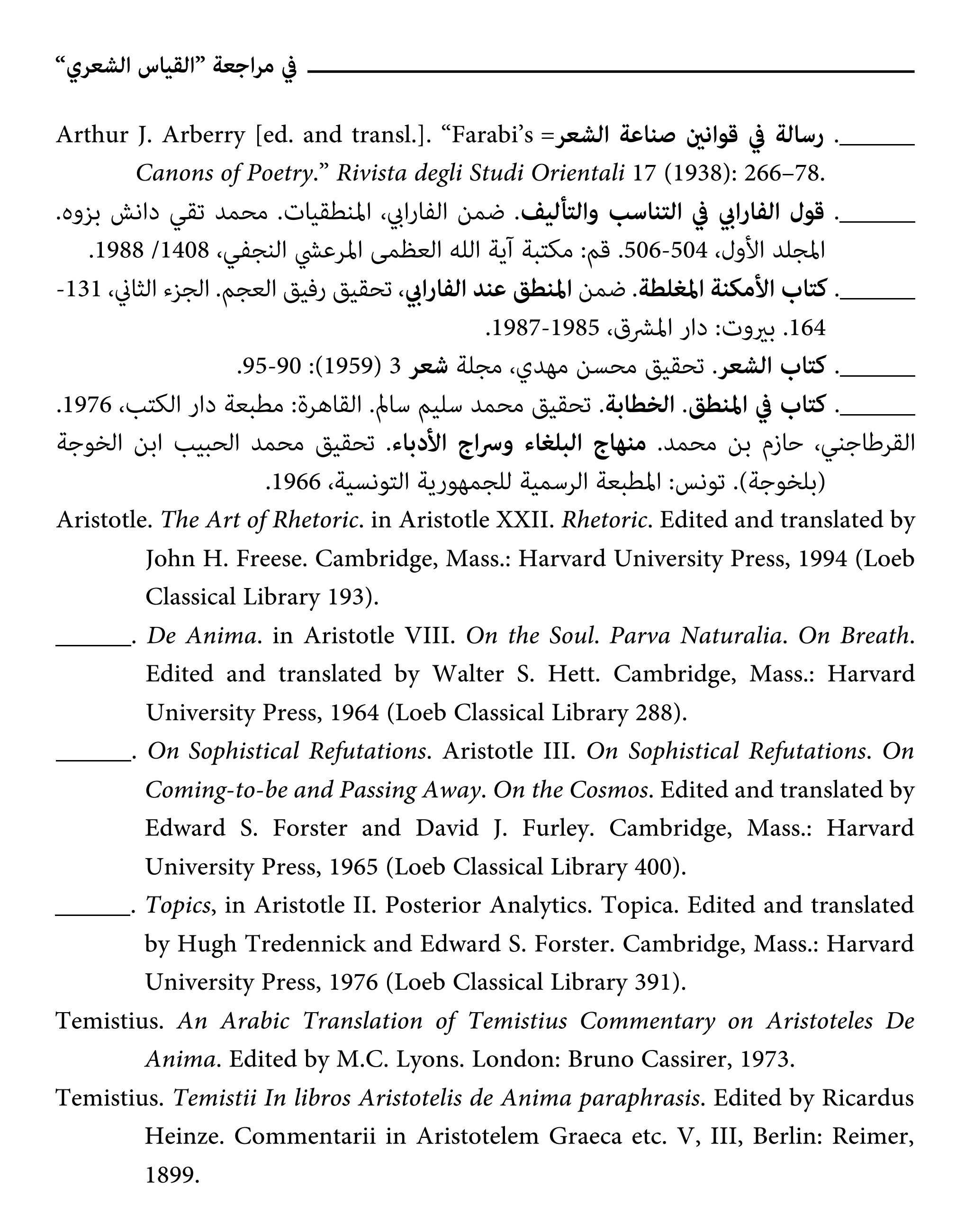
الجرجاني، عبد القاهر. **كتاب أسرار البلاغة**. تحقيق هلموت ريتر Istanbul Üniversitesi Yayınlarından, No. 601. Edebiyat Fakültesi Sarkiyat Enstitüsü Nesriyatı. Istanbul: Government Press, 1954.

الشريف الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد. **التعريفات**. تونس: الدار التونسية للنشر، 1971.

الفارابي، أبو نصر. **إحصاء العلوم**. تحقيق عثمان أمين، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.

______. الخطابة، ضمن Al-Farabi. I. *Khataba. II. Didascalia in Rethoricam Aristotelis. Deux ouvrages inédits sur la Réthorique*. Edited and translated by Jacques Langhade and Mario Grignaschi. Beirut: Dar al-mašriq, 1971.

______. **المنطق عند الفارابي**. تحقيق رفيق العجم. 4 أجزاء. بيروت: دار المشرق، 1985-1987.



______. رسالة في قوانين صناعة الشعر= Arthur J. Arberry [ed. and transl.]. "Farabi's Canons of Poetry." *Rivista degli Studi Orientali* 17 (1938): 266–78.

______. **قول الفارابي في التناسب والتأليف**. ضمن الفارابي، المنطقيات. محمد تقي دانش بزوه. المجلد الأول، 504-506. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1408/ 1988.

______. **كتاب الأمكنة المغلطة**. ضمن **المنطق عند الفارابي**، تحقيق رفيق العجم. الجزء الثاني، 131-164. بيروت: دار المشرق، 1985-1987.

______. **كتاب الشعر**. تحقيق محسن مهدي، مجلة **شعر** 3 (1959): 90-95.

______. **كتاب في المنطق. الخطابة**. تحقيق محمد سليم سالم. القاهرة: مطبعة دار الكتب، 1976.

القرطاجني، حازم بن محمد. **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**. تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة (بلخوجة). تونس: المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 1966.

Aristotle. *The Art of Rhetoric*. in Aristotle XXII. *Rhetoric*. Edited and translated by John H. Freese. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994 (Loeb Classical Library 193).

______. *De Anima*. in Aristotle VIII. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. Edited and translated by Walter S. Hett. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964 (Loeb Classical Library 288).

______. *On Sophistical Refutations*. Aristotle III. *On Sophistical Refutations. On Coming-to-be and Passing Away. On the Cosmos*. Edited and translated by Edward S. Forster and David J. Furley. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965 (Loeb Classical Library 400).

______. *Topics*, in Aristotle II. Posterior Analytics. Topica. Edited and translated by Hugh Tredennick and Edward S. Forster. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976 (Loeb Classical Library 391).

Temistius. *An Arabic Translation of Temistius Commentary on Aristoteles De Anima*. Edited by M.C. Lyons. London: Bruno Cassirer, 1973.

Temistius. *Temistii In libros Aristotelis de Anima paraphrasis*. Edited by Ricardus Heinze. Commentarii in Aristotelem Graeca etc. V, III, Berlin: Reimer, 1899.

دراسات

Aouad, Maroun et Marwan Rashed. "L'Exégèse de la Rhétorique d'Aristote: Recherches sur quelques commentateurs grecs, arabes et byzantins". *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale* 23 (1997): 43–189.

Aouad, Maroun et Gregor Schoeler. “Le syllogisme poétique selon al-Farabi: un syllogisme incorrect de la deuxième figure”. *Arabic Sciences and Philosophy* 12 (2002):185–96.

Aouad, Maroun. “Les Fondements de la Rhétorique d’Aristote reconsidérés par Farabi, ou le concept de point de vue immédiat et commun”. *Arabic Sciences and Philosophy* 2 (1992): 138–80.

______. “Le Syllogisme poétique selon le Livre de la Poétique d’Ibn Tumlus”. In*Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science. Dedicated to Gerhard Endress on his Sixty-fifh Birthday*. Edited by R. Arnzen and J. Tielmann, 259–70. Leuven-Paris etc.: Peeters, 2004.

Black, Deborah L. “The “imaginative syllogism” in Arabic philosophy: A medieval contribution to the philosophical study of metaphor”. *Mediaeval Studies* 51 (1989): 242–67.

______. *Logic and Aristotle’s Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*. Islamic Philosophy and Theology. 7. Leiden, New York, Cologne: E.J. Brill, 1990.

Borges, Jorge Luis. L*abyrinths*. Selected Stories and Other Writings. London, New York: Penguin, 2000.

Cantarino, Vicente. *Arabic Poetics in the Golden Age*. Selection of Texts Accompanied by a Preliminary Study. Leiden: E.J. Brill, 1975.

Dahiyat, Ismail M. *Avicenna’s Commentary on the Poetics of Aristotle*. A Critical Study with an Annotated Translation of the Text. Leiden: E.J. Brill, 1974.

EI2 = The Encyclopaedia of Islam. Second edion: 12 volumes. Leiden: Brill, 1960–2004.

Gabrieli, Francesco. “Intorno alla versione araba della Poetica di Aristotele”. *Rendiconti della Reale Accademia nazionale dei Lincei*. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie 6, 5. Roma (1929): 224–35.

Guidi, Michelangelo and Richard Walzer, (eds). “Studi su al-Kindi: I-Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele”. *Atti della Reale Accademia dei Lincei, Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche*, serie 6, 6 (1940): 375-405.

Gutas, Dimitri. "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: a Milestone between Alexandria and Bagdad". *Der Islam* 60 (1983): 231-67.

Heinrichs, Wolfart. "Die antike Verknüpfung von phantasia und Dichtung bei den Arabern". *Zeitschrif der Deutschen Morgenländischen Gesellschaf* 128 (1978): 252-98.

______. *Arabische Dichtung und griechische Poetik. Hazim al-Qartaganni's Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischerBegriffe*. Beiruter Texte und Studien. 8. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1969.

______. "Poetik, Rhetorik, Literaturkritik, Metrik und Reimlehre". In *Grundriss der arabischen Philologie. II: Literaturwissenschaf*. Edited by Helmut Gätje, 177-207. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1987.

______. "Takhyil. Make-Believe and Image Creation in Arabic Literary Theory". In *Takhyil. The Imaginary in Classical Arabic Poetics*. Part 1: Texts. Part 2: Studies. I. Edited by Geert Jan van Gelder and Marlé Hammond, 1-14. Exeter: Gibb Memorial Trust, 2008.

______. "Takhyil and its Tradition". in *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit. Festschrif für Annemarie Schimmel*. Edited by Alma Giese and J. Christoph Bürgel, 227-47. Bern, Berlin etc.: Peter Lang, 1994.

Kemal, Salim. "Aristotle's Poetics, the Poetic Syllogism, and Philosophical Truth in Averroes' Commentary." *The Journal of Value Inquiry* 35 (2001), 391-412.

______. *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroës. The Aristotelian Reception*. Culture and Civilization in the Middle East. London, New York: Routledge Curzon, 2003.

Lameer, Joep. "Aristotelian Rhetoric and Poetics as Logical Arts in Medieval Islamic Philosophy [= rev. of Deborah L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*]". *Bibliotheca Orientalis* 50 (1993): 563-82.

______. *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics. Greek Theory and Islamic Practice*. Islamic Philosophy, Theology and Sciences. Texts and Studies. vol. XX. Leiden etc.: Brill, 1994.

Schoeler, Gregor. "Averroes Rückwendung zu Aristoteles. Die "Kurzen" und die «Mittleren Kommentare zum Organon". *Bibliotheca Orientalis* 37 (1980): 294-301.

______. *Einige Grundprobleme der autochthonen und der aristotelischen arabischen Literaturtheorie*: *Hazim al-Qartagannis Kapitel über die Zielsetzungen der Dichtung und die Vorgeschichte der in ihm dargelegten Gedanken*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XL, 4. Wiesbaden: Franz Steiner, 1975.

______. "Der poetische Syllogismus. Ein Beitrag zum Verständnis der "logischen" Poetik der Araber". *Zeitschrif der Deutschen Morgenländischen Gesellschaf* 133 (1983): 43-92.

______. "Poetischer Syllogismus-bildliche Redeweise-Religion. Vom aristotelischen Organon zu al-Farabis Religionstheorie". in *Logik und Teologie*. *Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*. Edited by Dominik Perler und Ulrich Rudolph, 45–58. Leiden, Boston: Brill, 2005.

Vagelpohl, Uwe. *Aristotle's Rhetoric in the East*. *The Syriac and Arabic Translation and Commentary Tradition*. Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 76. Leiden-Boston: Brill, 2008.

______. "The Rhetoric and the Poetics in the Islamic World". in *Aristotle and the Arabic Tradition*. Edited by Ahmed Alwishah and Josh M. Hayes. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.

Walzer, Richard. *Greek into Arabic*: *Essays on Islamic Philosophy*. Oriental Studies 1. Oxford: Bruno Cassirer, 1962.

______. "Zur Traditionsgeschichte der aristotelischen Poetik". *Studi Italiani di Filologia Classica*, N.S. 11 (1934): 5–14. Reprinted in Greek into Arabic (q.v.), 129-36.

Wright, William. *A Grammar of the Arabic Language*. Translated of the German of Caspari. 3rd ed. Revised by W. Robertson Smith and M.J. de Goeje. 2 vols. Reprint. Cambridge, University Press 1967.

Würsch, Renate. *Avicennas Bearbeitungen der aristotelischen Rhetorik*: *ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt*. Islamkundliche Untersuchungen. 146. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991.

______. [review of:] Deborah L. Black. "Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy". *Zeitschrif der Deutschen Morgenländischen Gesellschaf* 144 (1994): 380-88.

ثالثـــا:
تحقيقات وقراءات

مجلة المناهل، العدد 104: 371-389

تحقيق المخطوطات ونشرها في المغرب: دراسة نقدية في تحقيق مخطوط "نَعْت الغِطْرِيس" للناصري

أحمد السعيدي
جامعة ابن زهر، أگادير

توطئة

يعدّ تحقيق أي نصّ مخطوط وصدوره حدثًا ذا بال في المغرب عامة، وفي جهة درعة تافيلالت خاصة، بالنظر إلى كمّ الأخطار المحدقة بالمخطوطات، وقلّة الجهود في فهرستها وصيانتها وترميمها. فلا نكاد نعرف الشيء الكثير عن هذا الرصيد في هذه الجهة، وفي خزائنها الخاصة تحديدا مثل خزائن الأسر والزوايا والمساجد. إذ تُشتَهر خزانتان علميتان مهمتان في الجهة هما: العياشية والناصرية، وما عداهما ففي حكم المجهول أو المغمور.

من هذه النصوص المخطوطة كتاب "نعت الغِطْرِيس الفِسِّيس هَيّان بن بَيّان المنتمي إلى السُّوس"، لمحمد المهدي بن العباس الناصري (1347هـ/1929م)،[1] وهو كتاب يؤرخ لمجريات مقاومة الاستعمار الفرنسي في جهة درعة تافيلالت، مركزا على تتبع حركة الثائر مبارك بن الحسين التُّوزُونِيني[2] السُّوسي (1338هـ/1919م) وهو الموسوم في العنوان بـ "هيّان بن بيّان"،[3] من وجهة نظر موالية لإدارة الحماية،[4] شأنه في ذلك شأن عباس بن إبراهيم المراكشي في كتابه **تاريخ ثورة أحمد الهيبة**،[5] وعلي الطرابلسي مدير **جريدة السعادة** في كتابه **سِمْط اللئَالي في سياسة الـمُشير ليوطي نحو الأهالي**،[6] ويوسف

---

[1] محمد المهدي بن العباس الناصري، **نعت الغِطْرِيس الفِسِّيس هَيّان بن بَيّان المنتمي إلى السُّوس**، تقديم وتحقيق خالد ناصر الدين (الرباط: دار الأمان، 2016)، 462 صفحة من القطع المتوسط. وهو في الأصل أطروحة لنيل الدكتوراه من كلية الآداب ظهر المهراز بفاس، بإشراف د. أحمد العراقي، نوقشت بتاريخ 5 يوليوز 2001م.

[2] نسبة إلى قرية تُوزُونين بأقّا، إقليم طاطا.

[3] "وأَصلُ هَذِهِ الْكَلِمَةِ أَنَّ الْعَرَبَ تَقُولُ إِذَا ذَكرت مَنْ لَا يُعْرَفُ هَذَا هَيَّانُ بنُ بَيَّانَ". محمد بن مكرم ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، 1414ه)، (بيب). لم يقف المحقق عند عنوان الكتاب الذي يحتاج إلى شرح ألفاظه (الغطريس / الفسّيس / هيان / بيان).

[4] للاطلاع ينظر: إبراهيم بوطالب، "الحماية الفرنسية"، **معلمة المغرب**، الجزء 11 (الرباط: إنتاج الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر،)، 3568.

[5] ينظر تحليل مخطوط "ثورة الشيخ أحمد الهيبة" للمراكشي في: أحمد السعيدي، **سوس التاريخ والثقافة والمجتمع** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2011)، 52-68.

[6] ينظر: أحمد عمالک، "سِمط اللئالي في سياسة المشير ليوطي نحو الأهالي، مصدرا للتأريخ للعهد اليوسفي"، ضمم أعمال **جامعة مولاي علي الشريف، الدورة 11** (الرباط: منشورات وزارة الثقافة، 2004)، 39-51.

كرم في كتابه **وصف فرنسا**،[7] ومثقفين آخرين أمثال: عبد الله القباج، وأحمد بن المامون البلغيثي، ومحمد الحجوي، وعبد الحي الكتّاني، وعباس بن إبراهيم المراكشي، وأبي العباس الرَّهُوني، ومحمد البيضاوي الشنقيطي.. فضلا عن طائفة من المثقفين اللبنانيين الذين وفدوا على المغرب زمن الحماية واشتغلوا بالصحافة.

هذا كله أسهم في تغيّر المفاهيم مثل الجهاد، فصار الرافض للاحتلال يُرمى بالخروج على السلطان وشقّ عصا الطاعة، وفي هذا يقول العروي: "في هذه الظروف ماذا يفعل القوّاد والشيوخ إذا أصبحوا يواجهون جيشا يدّعي أنه يحاربهم باسم السلطان الشرعي؟"[8]

دواعي التحقيق

يشير أحد الباحثين إلى "أن دوافع التحقيق وإعادة التحقيق كثيرة كثرة المحققين والكتب المحققة والتحقيقات (...) ويلاحظ أن بعضها يرجع إلى التراث، وبعضها يرجع إلى الكتاب المحقق، ومنها ما يتعلق بالمحقِّق، إلخ".[9]

وقد أجمل محقق **نعت الغطريس** دواعي عمله في:

• دواعٍ ذاتية: في قوله: "تتمثل أساسا في رغبتي الشديدة في الاطلاع على الإرث العلمي الذي خلفه المشمول برحمة الله تعالى جدي المهدي الناصري، من أجل إخراجه من دُجَّة التهميش والإهمال والنسيان، إلى نور الحضور والوجود والتفاعل والانفعال والاتصال والتواصل، فقد كان هذا الهاجس يسكنني منذ نعومة أظافري، إذ كنت أسمع الكثير عن علمه وعن مكتبته الخاصة، وهذا ما جعل أسئلة كثيرة تسكنني منذئذ.."[10]

• دواعٍ موضوعية:[11] لخصها في دواعٍ عامة منها: الدفاع عن الهوية المغربية وعن خصوصياتها ومقوماتها ثقافيا وحضاريا وعلميا.. وفي دواعٍ خاصة منها: اهتمامه بمكتبة المؤلف الخاصة الذي يمثل استجابة لنداء العلامة المختار السوسي في أن صياغة التاريخ العلمي الوطني العام لا يتم إلا بصياغة تواريخ كل جهة على حدة. ثم يذكر غنى التراث

---

[7] عنوانه الكامل: "وصف فرنسا، زراعتها وصناعتها وتجارتها ومستعمراتها للمغاربة"، بقلم يوسف أبي كرم البرمّاني اللبناني (الرباط: المطبعة الرسمية، 1921).

[8] عبد الله العروي، "الجذور الاجتماعية للوطنية المغربية"، ضمن كتاب **مدخل الى تاريخ المغرب من عصر الحسن الأول الى عصر الحسن الثاني**، إعداد عبد الحق المريني، الرباط-الريصاني: مركز الدراسات والبحوث العلوية بالريصاني ووزارة الشؤون الثقافية، 1996)، 24.

[9] مصطفى اليعقوبي، "من قضايا تحقيق التراث"، **مجلة التاريخ العربي** 13 (2000): 262.

[10] الناصري، **نعت الغِطْريس**، (المقدمة)، 7.

[11] الناصري، **نعت الغِطْريس**، (المقدمة)، 7-8.

المغربي وتميزه، خاصة التراث المخطوط الذي ما يزال حبيس الخزائن الخاصة والعامة، فلزم إحياؤه وتحقيقه ونشره.

يظهر من دواعي المحقق أنها واقعة في ناحيتين:

- الاعتناء بالتراث المغربي عامة، والتراث المخطوط خاصة؛
- ثم الاعتناء بتراث الأسرة؛ ردًّا لديْنٍ في عهدة الحفيد (المحقق) تجاه الجد (المؤلف)؛ يقول في الإهداء: "إلى روح مؤلف هذا الكتاب، جدي المهدي الناصري... نم قرير العين، مسجى برحمة الله تعالى، ثاويا مطمئنا في قبرك بمنفاك بتلوات... "[12] وهذه الظاهرة، أي الاهتمام بتراث الآباء والأجداد، مطروقة في التراث العربي الإسلامي،[13] لكن الابن أو الحفيد لاجرَم واقع في أمر ذكره المختار السوسي حين قال: "ولذلك يسلك من يسلك هذه الطريقة عقبة كأداء صعودا قلّما ينفذ فيها نافذٌ إلا أرضى قوماً وأسخط آخرين.. "[14] ولعل هذه العقبة واجهها المحقق أيضا في تحقيق تآليف جدّه.[15]

نُسَخ الكتاب ومنهج التحقيق

اعتمد المحقق في تحقيقه للكتاب نسختين، أولاهما رمز لها بحرف (خ)، وتوجد في المكتبة الوطنية بالرباط[16] برقم 8 ميكروفيلم، عدد أوراقها: 183 ورقة، ومقياسها:[17] 21×29 سم. وأخراهما رمز لها بحرف (م) وتوجد في خزانة محمد المنوني،[18] أما نوع الخط فمغربي مسند في كلتا النسختين، ولا يبعد أن يكون خط المؤلف.

وقد قرر المحقق اعتماد النسخة الأولى نسخة أُمًّا (أصلًا) لدواعٍ منها: الوضوح والتّمام وإقرار المؤلف بكونها أصلا وسواها فرع لها، في حين عانت الأخرى – حسب المحقق – من طمس كثير من كلماتها وجملها، ناهيك عن كثرة الطرر والحواشي. يقول: "هذه النسخة أقل وضوحا من النسخة الأخرى، وذلك بسبب كثرة الحواشي، إذ لا تكاد تخلو صفحة من صفحاتها من هوامش وحواش، وهذا ما يجعل أمر قراءتها أمرا عسيرا،

---

[12] الناصري، **نعت الغِطْريس**، (التقديم)، 5.

[13] ينظر: فهد بن تركي العصيمي، **إتحاف النبيه بمن ألف كتابا في سيرة أبيه**، (مكة المكرمة: مكتبة الألوكة، 2015).

[14] محمد المختار السوسي، **المعسول**، الجزء الأول (الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 1960)، 184.

[15] مما صدر للمؤلف بتحقيق الحفيد أرجوزة في تاريخ الدولة العلوية بعنوان: **نيلُ الأمل فيما مضى للشرفاء من دُوَل**، تقديم وتحقيق (فاس: مطبعة أنفو برانت، 2019)، 128 ص، وطبعة (بيروت: دار الكتب العلمية)، 104 ص.

[16] لعل هذه النسخة هي التي وقف عليها المختار السوسي في المكتب الوطنية بالرباط.

[17] لم يستعمل المحقق هذا المصطلح التقني بل ذكر في الوصف عرض الورقة وطولها. الناصري، **نعت الغِطْريس**، (المقدمة)، 9.

[18] محمد المنوني، **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، الجزء الثاني (الرباط: منشورات كلية الآداب بالرباط، 1989)، 280.

وأحيانا متعذرا، علاوة على غموض مجموعة من الكلمات والجمل، بل والصفحات، نتيجة السرعة في الكتابة من جهة، وما ألحقته آلة النسخ من جهة أخرى.."[19]

ولعل من أسباب صعوبة قراءة النسخة، أنها نسخة مصوّرة لا أصلية. كما أن تاريخ نسْخهما متقارب، فالنسخة (خ) نسخت عام 1340هـ، وتلتها النسخة (خ) في عام 1341هـ، أي يفصل بينهما عام فقط. ومن سعْد المحقق الوقوف على نسختين عليهما تعليق المؤلف هما:

• الأولى قال عنها: "هذا آخر ما قصدنا جمعه من نعت الغطريس الفسيس هيان بن بيان المنتمي للسوس، وقد كنّا كتبنا نسخة مختصرة، وقعت بيد بعض الأعيان، فمن ظفر بنسخة منها، فليعلم أن ما هنا هو أصلها".[20]

• والأخرى زكى فيها مذهبه في اعتبار الأولى أصلا حين قال: ".. واعلم أني كنت قد كتبت فيما سلف من الزمان، نسخة مختصرة من هذا الديوان، خالية من زيادات أوردتها هذا الميدان، وقعت بيد من لا تسع مخالفته من الأكابر الأعيان، فمن ظفر بنسخة منها، فليعلم أنها أصل وهنا فرْعٌ عنها".[21]

يُستخلص مما سلف، أن الكتاب له إبرازتان[22] عليهما تعليق المؤلف وهذا أمر ذو بال؛ إذ الإبرازة الأولى أصل مرغّب فيه من قبَل المؤلف، والإبرازة الأخرى مختصَرٌ وُضِعَ بإيعاز من أحد الأعيان، يحضّ فيه المؤلفُ القارئَ على التماس الأصل لأنه المعتبَر.

هكذا اعتمد المحقق النسخة (خ) أصلا أي أمًّا، وطريقة النسخة الأم[23] "أن يختار أهمّ النسخ وأصحّها لقدَمها أو لغير ذلك.. فيجعله أمًّا يثبته في متن الكتاب.."[24] أما النسخة الأخرى ففرعٌ حاضر في المقابلة لخدمة النص وتقويمه.

---

[19] الناصري، **نعت الغِطْريس**، (المقدمة)، 10.

[20] الناصري، **نعت الغِطْريس**، (المقدمة)، 9. اختصر المختار السوسي الكتاب وقال عنه: "فهاك مختصر الكتاب كما هو بعد حذف خطبته.." محمد المختار السوسي، **المعسول**، الجزء 16 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 1961)، 271. وهذا المختصر عليه تعليقات شاهد عيان هو الفقيه محمد بن سعيد الجراري، وقام المؤلف بزيارة ميدانية لتافيلالت ومقارنة ما جاء في الكتاب ورواية الجراري به.

[21] الناصري، **نعت الغِطْريس**، (التقديم)، 10، 356. الأمر نفسه عند المراكشي في كتابه عن الهيبة حين قال: "هذه رسالة طلب مني إملاءها من تجب طاعته، وتتعيّن مساعفته وموافقته." عباس ابن إبراهيم المراكشي، **تاريخ ثورة أحمد الهيبة**، المكتبة الوطنية بالرباط رقم 320 ك/مجموع (ميكروفيلم)، الورقة 500 أ، م، وينظر: السعيدي، **سوس**، 58.

[22] هي "المرّة التي يظهر أو يبرز فيها الكتاب، وتطابق الإبرازة في زماننا الطبعة." أحمد شوقي بنبين ومصطفى الطوبي، **مصطلحات الكتاب العربي المخطوط، (معجم كوديكولوجي)** (الرباط: منشورات الخزانة الحسنية، 2011)، 14.

[23] "هي نسخة المؤلف أو هي النسخة التي تحصل بعد إخضاع كل نسخ المخطوط لما يسمى بتاريخ النص". بنبين والطوبي، **معجم**، 352.

[24] الصادق عبد الرحمن الغرياني، **تحقيق نصوص التراث في القديم والحديث** (طرابلس: مجمع الفاتح للجامعات، 1989)، 95.

الملحوظ أن المحقق لم يستفد من تلخيص المختار السوسي في خدمة النص، وفيه ما فيه من الإضافة[25] والتصويب والاستدراك.. وكان يمكن اعتبار الملخص شبة نسخة ثالثة يستأنس بها في تحقيقه، حيث تضمنت إفادات هامّة زاوج فيها الملخص بين الرواية الشفهية والزيارة الميدانية حيث يقول: "تيسر لي أن زرت (تافيلالت) فرأيت (الريصاني) (...) فثافنتُ كثيرين ممن حضروا إذ ذاك، فجمعت إلى ما تقدم أخبارا أخرى لا ينبغي أن تترك بلا تسجيل".[26]

الملحوظ أن المحقق لم يستوف النسَخ حقّها في الوصف المعروف للمخطوطات، حيث وصف النسخة الأولى، من حيث عدد الأوراق والمقياس ونوع الخط، في حين غابت عناصر هامة مثل: المسطرة (عدد السطور)، وأول المخطوط وآخره والتعقيبة إن وُجدت، ولون الخطّ، وحالة المخطوط عموما، وإن كان يضمّ طررا وحواشي أو كشْطًا وضَرْبًا.. وفي النسخة الأخرى لم يذكر معلومات عن هيئتها وحجمها.. كما فعل في الأولى، خَلا بيان صعوبة قراءة بعض المقاطع فيها، وفي كلتا النسختين، لم يطّلع المحقق على المخطوط الأصلي، فالنسخة الأولى مصوّرة على الشريط (ميكروفيلم)، والأخرى مصوّرة بآلة النسخ، وهو ما يجعل الوصف غير دقيق.

كما ذكر المحقق منهجه[27] في التحقيق المتجلي في المقارنة (المقابلة) بين النسختين، متوسّلًا بتخريج النصوص من آيات وأحاديث وآثار وأمثال وأقوال وأشعار، والترجمة للأعلام والتعريف بالأماكن وصنع الفهارس.. وقد أتى المتن على العموم منضبطا لمنهج التحقيق المتعارَف في الاعتناء بالنصوص التراثية. وما أسهم في ذلك أيضا انتماء المحقق إلى مجال النص المحقق، ومعرفته بجغرافيته وتاريخه وثقافته.. هاهنا تبرز مسألة المحليّة في التحقيق التي تسهم في خدمة المحقق المحلي للنص أكثر من المحققين الأباعد الذين تغيب عنهم خصوصيات المنطقة الثقافية واللغوية والجغرافية والاجتماعية.

كتاب أدب يتخلّله التاريخ، أم ْكتاب تاريخ يكتنفه الأدب؟

---

[25] من ذلك قوله: "ما بين القوسين ليس من الأصل، إنما نقلناه نحن عن غير هذا المؤلف برواة ثقات". السوسي، **المعسول**، الجزء 16، 292، هامش 2.

[26] السوسي، **المعسول**، الجزء 16، 306.

[27] الناصري، **نعت الغِطْريس**، (المقدمة)، 10-11.

يقول المؤلف: "ولكن لما كان الكتاب كتاب تاريخ وأخبار، لا كتاب أدب وأشعار (...) إذ كان المقصود بيان الأحوال، والإفصاح عنها على أصح منوال".[28]

هكذا يهتمّ كتاب **نعت الغطريس** باقتفاء أثر التُّوزُونيني، وفي الوقت نفسه يستدعي أمشاجَ نصوص تدخل في باب الأسمار والمذاكرات فيما يشبه الكنّاش[29] عند المغاربة أو الكشكول والتذكرة عند المشارقة، وبتعبير أدق: يدخل الكتاب في باب عدّة الفقيه المغربي، أي ما يسعف حافظته في حديث المجالس، يقول محمد المختار السوسي عنه: ".. وهو كتاب مشحون بالأدبيات والفتاوي والحكايات الخارجة عن الموضوع.." ثم يقول في موضع آخر: "أما وصف هذا الكتاب الذي لخصته، فإن صاحبه ملأه بالأدبيات التي يستطردها في كل مناسبة. وذلک يدل على امتلاء حافظته بالقطَع والقصائد والحكم الأدبية العلمية والفتاوي، ومثل هذه الظاهرة الأدبية العلمية تسود كل العلماء الناصريين الكرام".[30] ويرى المنوني بأن الكتاب وقع في "تحجيم عروضه بالإكثار من الاستشهادات المنوعة، والاستطرادات الأخرى".[31]

أما موقف المختار السوسي من الكتاب فواضح، إذ تعامل معه من وجهات عديدة وهي:

• وجهة تاريخية: حيث أبدى قيمته في تاريخ المنطقة والمغرب عموما لأن مؤلفه شاهد عيان على الأحداث، يقول: "فأيا كان، فقد ترك لنا في كتابه هذا صفحة لولاها لجهلنا كثيرا من وقائع تلک الناحية، وما تلک الفائدة بقليلة".[32]

• وجهة منهجية: حيث نشر الكتاب ملخّصًا بانتخال ما يفيد في تاريخ المرحلة، مستنكفًا عن الاستطرادات الكثيرة التي أوردها، ومحافظا على محتواه وموقف مؤلفه، يقول: "فلخّصت منه ما يتعلق بالمترجَم تلخيصًا حسنًا، مع إبقاء الروح التي كتبه بها مؤلفه أداء للأمانة".[33]

---

[28] الناصري، **نعت الغِطْريس**، 155.

[29] "دفتر تقيد فيه الفوائد والشوارد للضبط. وقد يسجل فيه أصحابه مختارات ما يقرأون أو يسمعون، وأحيانا يضيفون لذلک إنتاجاتهم ومشاهداتهم وما جرى مجرى ذلک (...) والكناش لفظ سامي الأصل استعمل كثيرا في اللغة السريانية بصيغة كوناش وكوناشة".بنبين والطوبي، **معجم**، 291.

[30] السوسي، **المعسول**، الجزء 16، 305. وينظر: أحمد عمالک، **جوانب من تاريخ الزاوية الناصرية: من النشأة إلى وفاة الشيخ محمد الحنفي 1052-1325هـ/1642-1907م** (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2006) 3 ج.

[31] المنوني، **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، الجزء الثاني، 280.

[32] السوسي، **المعسول**، الجزء 16، 305.

[33] السوسي، **المعسول**، الجزء 16، 271، وتنظر أيضا 304.

• وجهة علمية موضوعية: بذل المختار السوسي[34] جهودا بارزة في مقاومة الاستعمار، ويعدّ أحد رجالات الحركة الوطنية المعروفين، وهذا ما لا مِرْيَة فيه. ولم يمنعه توجّهه الوطني من تخصيص حيّز هام لكتاب منافح عن الحماية الفرنسية في المغرب، وتلخيصه والإشادة بما ضمّه من معطيات هامة عن تاريخ المرحلة، رغم موقف مؤلفه الناصري من حركة المقاومة بتافيلالت[35] ممثلة في التوزونيني وخليفته محمد بن بلقاسم النكادي، يقول المختار السوسي: "ثم إنني وقفت اليوم على كتاب ألفه السيد المهدي الناصري في أحواله، وكل ما وقع منه، إلا أنه كتبه بأسلوب المتحامل عليه متزلفا للاستعمار وصنائع الاستعمار".[36] ويقول في موضع آخر: "ولم يشن الكتاب إلا كون صاحبه يشيد بالاستعمار ومعاونيه، من حيث يشعر أو لا يشعر."[37] ويَعْضِدُ المنوني سلفه السوسي في قوله: "وإلى أهمية هذا العمل في تاريخ الانتفاضة، يلاحظ على المؤلف إفراطه في التحامل على قيادة المجاهدين."[38]

مهما يكن من أمر، يعدّ نشر النص هامّا من زاوية مراكمة النصوص المتضاربة المواقف عن حركة المقاومة في تافيلالت خاصة، والمغرب عامة، إذ "يعد المصدر الوحيد – المعروف لحد الآن – الذي يؤرخ لمقاومة الاستعمار الفرنسي بمنطقتي تافيلالت وتُدْغَة، وهو بذلك يسد ثغرة طالما عانى منها التاريخ المغربي المعاصر".[39]

والناظر في ملخَّص المختار السوسي للكتاب، وما ذيّله به من تعليقات وروايات معاصرين للأحداث وزيارة ميدانية لهذه الأماكن، يدرك صنيع الرجل في أهمية إتاحة النصوص المتعددة ووجهات النظر المختلفة في رصد جزء من تاريخ المغرب المعاصر. ويحضرني في هذا السياق وصف دقيق لحال تاريخنا في قول عبد الله العروي: "إن القارئ غير راض عمّا يجده اليوم في السوق من الكتب حول تاريخ المغرب. إذا رجع إلى

[34] جرى نفيه مرتين، أولاهما (1937-1945م) إلى مسقط رأسه (دُّوكادير إِلْغْ) الواقع شرق مدينة تزنيت على مسافة 84 كلم، وهو غير (إِيلِيغ) جنوب غربي زاوية سيدي حماد أوموسى في قبيلة تازروالت، ويبعد عن تزنيت بـ 45 كلم. وأخراهما (1952-1954م) إلى تِنْجْداد ثم أَغْبَالُو نْكرْدُوس بنواحي الرشيدية. ينظر: محمد المختار السوسي، **مترعات الكؤوس في آثار طائفة من أدباء سوس**، دراسة وتحقيق أحمد السعيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2017)، 57

[35] ينظر: محمد حمام، "كتاب نعت الغطريس الفسيس هيان بن بيان المنتمي إلى السوس (حول تافيلالت خلال العقد الثاني من ق 20م)"، **مجلة كلية الآداب بالرباط** 24 (1999).

[36] السوسي، **المعسول**، الجزء 16، 271. رغم تحفّظ المختار السوسي على موقف الناصري، فإنه لم ينظر إلى حركة المقاومة نظرة مثالية، بل أورد في تعليقاته على ملخص الكتاب بعض انزلاقات التوزونيني والنكادي في منطقة تافيلالت، يقول: ".. فإن ما في مبارك والنكادي غير صاف تماما حين يتلبسان ببعض تمويهات وأعمال لا تكاد تقبل إلا على إغماض، ولكن الجهاد والدفاع عن الوطن وعن الدين بكل استماتة، مما لا ينبغي أن لا ينكر كيفما كان الحال". السوسي، **المعسول**، الجزء 16، 305.

[37] السوسي، **المعسول**، الجزء 16، 305.

[38] المنوني، **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، الجزء الثاني، 280.

[39] الناصري، **نعت الغِطْريس**، (مقدمة المحقق)، 9.

المؤلفات القديمة وجدها مليئةً بالحروب والثورات والخرافات وأشعار المناسبات. إذا التفت إلى الرسائل الجامعية تاهَ في نظريات مبهمة عن المنهج أو في تحليلات دقيقة حول منطقة أو أسرة أو تنظيمة اجتماعية. وإذا التجأ إلى كتب الأجانب رآها تزخر بأحكام استعمارية تعكر عليه صفو يومه فيسخط ويقول: أين مؤرخونا؟ لماذا لا يعيدون كتابة تاريخنا؟"[40]

هكذا يواجه المحقق نصًّا عبارة عن نسيج تاريخ وأدب، ما يدفعه إلى اعتبار المجالين المتداخلين جدًّا، فكيف أخرجَ المحقق النص؟

يظهر على العمل سمات التحقيق، من حيث التنسيق والضبط والإخراج على العموم، ولابد للمُطالع أن يخرج بملحوظات من قراءته للعمل على الصُّعُد الآتية:

المقابلة[41] بين النسخ

أنجز المحقق المقابلة بين النسختين (خ) و (م)، فكان يضع رواية النسخة الأولى – وهي الأصل المعتمَ – في المتن، ورواية النسخة الأخرى في الهامش، وهذا لافت للنظر، حيث ظلت رواية (م) في الغالب مهملة في الهوامش من دون إسهامها الفعلي في خدمة النص. فكان المحقق يعمد إلى المقابلة ثم إثبات الفروق بين النسختين، وكان يضع الزيادات[42] في الهامش ومكانها الأجدر بها هو المتن، فما الحاجة إلى النسخة الأخرى، إن لم يستثمرها المحقق في خدمة النص[43] عبر الترجيح بين الروايات وإثبات الرواية الأنسب للسياق؟!

ومن وجه آخر، أثمرت المقابلة انفراد النسخة (م) بزيادات مفيدة للمتن، لكن المحقق نحّاها إلى الهامش. ولعله أثبت رواية الأصل كما هي من دون زيادات، لأن المؤلف أقرّ بأنها أصل وتَنْسَخُ ما بعدها، ولكن هل النسخة (خ) نسخة المؤلف؟ لم يقل المحقق بذلك. إذن لا حرج في هذا المقام من إغناء المتن بزيادات النسخة (م) شرط الإفادة. وسنسوق أمثلة لزيادات النسخة (م) وهي موضوعة بين معقوفين ليقف القارئ على مدى أهميتها في إغناء النص المحقق، من ذلك ما ورد في الصفحات الآتية:

ص. 33: وبقي [مدة] يقتري القصور والأسواق والمساجد.

ص. 35: لسان الحال ينشد [فيهم] قول القائل.

---

[40] عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، الجزء الأول (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، 11.

[41] هي مقابلة [مقارنة] المخطوط بعد نسخه بالأصل وهو أهم عناصر النساخة في التراث العربي. بنبين والطوبي، **معجم**، 336.

[42] استعمل المحقق النسخة (م) أحيانا لتصحيح رواية الأصل، ولم يثبت روايتها إلا في مواضع قليلة.

[43] يُستثني هنا ما انطمس من المخطوط، فلا حيلة للمحقق معه، وإنما القصد إلى ما هو واضح في النسخة ومثبت في هوامش المقابلة.

ص. 38: [قلت] والمحفوظ عند الخاص والعام.

ص. 41: تركت [السلام الذي هو] السنّة.

ص. 42: ففكر [في نفسه] وقال.

ص. 47: هو سبب العداوة [والشنآن].

ص. 50: أنه قصد الفتان بعد ظهوره في داره [في جملة من الأضياف].

ص. 65: بنزول حركة [الفتان] والبربر.

ص. 66: وهو [من بغض الشرفاء]، أفسى من الخنفساء.

ص. 69: فما من قصر [تعبر] منها، إلا ورمت إليهم بجعبة من نحاس فيها مكتوب مطوي في داخلها مكتوب فيه [ما معناه]. ونحو هذا [الإنذار].

ص. 111: فيقتل [صبرا بين يديه].

ص. 113: ثم [إن الفتان] مد يده في المساكين والضعفاء.. وكل من فيه رائحتهم أو لبس جلدتهم [أو كان] من أهل الانصاف. ويسفكون [بلا موجب] دماءهم. هذا وفي كل يوم تقتل [صبرا] جماعة من الناس، وترمى [أشلاؤهم] في حفرة. فضلا عن التكلم في [سبب] قتلها.

ص. 188:

لقد رحلوا عنّي وإنّي لبعدهمْ كئيبٌ حزينٌ[3] القلبِ حيرانُ
[3] (م): (واله).

هذا البيت ساقط وزنه، والصحيح إضافة كلمة (وَالِهُ) التي ذكرها المحقق في الهامش، لأنها بها يستقيم الوزن هكذا: كئيبٌ حزينٌ وَالِهُ القلبِ حيرانُ.

المستفادُ مما سبق، أن زيادات النسخة (م) رفدت المتن وأفادته إفادات جليلة،[44] لكن المحقق لم يستفد منها كما يُراد لها، رغم كدّه في إنجاز المقابلة بين النسختين المذكورتين.

[44] ينظر توظيف رواية النسخة (م) في الصفحتين: 58 و59.

الرّسم الإملائي

عمد المحقق إلى تغيير كلام المؤلف وطريقته في رسم بعض الكلمات مثل (الرِّسَاني) التي رسمها في الأصل بالسّين، وأثبت المحقق رواية (الرِّيصاني) بالصاد بقوله: "وردت الكلمة في (خ) و (م)، بالسين هكذا "الرِّسَاني"، ومن المتداول أن تكتب هكذا (الريصاني) بالصاد".[45]

"وردت الكلمة (الرِّسَاني) في النسختين معا (خ) و (م)، والأصوب كتابتها بالصاد هكذا: (الريصاني) كما هو متداول اليوم".[46]

ونرى أنه لا يجوز للمحقق تغيير ما اتفقت عليه النسخ إلا ما كان لحنًا ظاهرا، لأن كلام المؤلف حُبُسٌ عليه، واسم المكان هذا لزم ترْكه كما هو، وللمحقق الحرية في إبداء رأيه بالهامش، ولأن في إثبات هذا العلَم الجغرافي – كما ورد – التزام بالأمانة العلمية، من خلال تقديم معطيات هامة للباحثين في التاريخ والجغرافيا واللسانيات وعلم أسماء الأماكن (Toponymie) عن تطور كتابته، ومن ذلك في المغرب أسماء المدن التي تغيرت كتابتها أو أسماؤها مثل: السويرة /الصويرة. تِطَّاوين/تِطْوان. زْطّاط/سْطّات. قصر السوق /الرشيدية. المهدومة/ الجديدة. فضالة/المحمدية.

التخريج[47]

لم يألُ المحقق جهدا في تخريج النصوص الكثيرة الواردة في المتن مثل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والآثار والأشعار والأمثال والأقوال. فضلا عن شرح الألفاظ والترجمة للأعلام البشرية الفردية والجماعية، والتعريف بالأعلام الجغرافية.. وهو عمل يظهر فيه الجهد والعناء، إلا أن تلك التخريجات عليها مآخذ مبسوطة فيما يأتي:

أ. تخريج الآيات القرآنية الكريمة:

ص. 74: قوله تعالى: "رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ". [الحجر: 2]. الصحيح: (رُبَمَا) بتخفيف الباء في روايتيْ ورش وحفص.

---

[45] الناصري، **نعت الغِطْريس**، 91، هامش: 3. وأصل الرِيِّصاني بلغة المنطقة: الرِّسَان: جمع رأس، كما أخبرني د. عمر أفا مشكورا. وأفادني د. محمد لمراني علوي بأن أصلها من (الرأسان) نسبة إلى ملتقى رأسي الواديين: وادي زيز ووادي إفلي (وادي الشرفاء).

[46] الناصري، **نعت الغِطْريس**، 165، هامش: 9. وتنظر الصفحات: 117، 165، 326، 327، 328، 337.

[47] هو "إرجاع النصوص إلى مصادرها التي استقاها المؤلف منها". عبد الهادي الفضلي، **تحقيق التراث** (جدة: مكتبة العلم، 1982)، 181.

ب. تخريج الأحاديث النبوية الشريفة:

ص. 122: إِذَا حَدَّثَ كذِبَ. الصحيح: كذَبَ.

ت. تخريج الأشعار:

كما ذُكر سلفًا، يطفح الكتاب بمادة شعرية هامة قدّرت بـ 1546 بيتٍ ما بين القصيد والرّجز، منها الأبيات السائرة المشهورة، وأبيات المؤلف ومعاصريه التي لا توجد إلا في هذا الكتاب وبقية كتب المؤلف ومقيّداته. وقد شاب هذه النصوص عدة شوائب مثل القلق في الوزن[48] والوهم في القراءة والخطأ في تحديد البحر،[49] ومن ذلك هذه الأمثلة:

❖ **أخطاء في الضبط**

يرى أهل الاختصاص أنه "يُستحسن ضبط اللفظ الـمُشْكِل، أو الغامض، أو المشتبِه، أو الذي غُلِطَ أو يُغْلَطُ فيه، فينبغي ضبطه وإظهاره سليما قويا جليا، يُقرأ على وجهه الصحيح دون تردد أو توقف".[50] ومن الأمثلة على الخطأ في الضبط (الشكل) ما يأتي:

ص. 34: لم يَک مِن شَكلي ففارقتهُ * والنَّاسُ أشكالٌ وآلافُ

الصحيح: وأُلَّافُ.

ص. 37: ووعدهمْ غدرٌ وودُّهمْ ميل * وأكبرهُمْ سِنًّا مُسيءٌ ومجرمُ

الصحيح: ووعدهمُ... وودهمُ.

ص. 45: والعلماءُ أنجمٌ للوقتِ * مؤذيهمْ استحقَّ كلَّ المقتِ

الصحيح: مؤذيهمُ.

ص. 46: فما هو إلا كالسّرابِ بِقيعَةٍ * يظنُّ به الظمآنُ ماءً وقد كذِبْ

الصحيح: كذَبْ.

ص. 50: قومٌ إذا استنبحَ الأضيافُ كلبهُمُ * قالوا لأمِّهِمْ: بُولي على النّارِ

الصحيح: لأمّهِمِ.

ص. 53: عِلْمٌ بأوصافٍ تُرى في الآدميِّ * دَلَّتْ على الشرِّ أو المكارمِ

---

[48] في أبيات المؤلف قلق في الوزن في أصلها، وهذا معهود في شعر الفقهاء، وأحيانا يكون اختلاس الحروف وغيره لازما لاستقامة الوزن، يقول عن ذلك: "وقد كنت مدحت (...) بمقطعات من الشعر أرى إثباتها هنا تنشيطا للواقف عليها من أهل العصر، وهي كما سترى نازلة عن درجة البلاغة، وعادمة لما تستحقه من فن الوزن ونقد الصناعة.." الناصري، **نعت الغِطْريس**، 155، وتنظر الصفحات: 44، 112، 322.

[49] مثلا في ص 115: السريع بدل البسيط، وفي ص 135: الوافر بدل الطويل.

[50] أحمد محمد شاكر، **تصحيح الكتب وصنع الفهارس المعجمة، وكيفية ضبط الكتاب وسبْق المسلمين الإفرنج في ذلك**، اعتنى به وعلّق عليه وأضاف إليه عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1993)، 102.

الصحيح: الآدمِي، بتخفيف الياء.

❖ تداخل الصّدر بالعجُز

ص. 59: ففِم التفكرُ والحُكمُ * ماضٍ ولا رَدّ للحُكمِ مَهْما مَضى

الصحيح: ففيم التفكرُ والحُكمُ ماضٍ * ولا رَدّ للحُكمِ مَهْما مَضى

ص. 86: والزمْ دُروسًا وحَرِّرْ ما انتقاهُ مِنَ * الصَّدرِ البليغِ أبو العرفان مَن كمُلا

الصحيح: والزَمْ دروسًا وحَرِّرْ ما انتقاهُ مِنَ الصـْ * ـصَدْرِ البليغِ أبو العرفانِ مَن كمُلَا

ص. 87: واستَأصلوا الشِّرْكَ بالبِيضِ الحِدادِ، وبالسُّمْرِ اللّدانِ، وطَوْرًا فَوَّقوا النُّبُلا

الصحيح: واستَأصلوا الشِّرْک بالبِيضِ الحِدادِ، وبالسْـ * ـسُمْرِ اللّدانِ، وطَوْرًا فَوَّقوا النُّبُلا

وفي الصفحة نفسها: منهمْ أبو طَلْحَةٍ وابْنُ الحُضَيْرِ وعَبْبَا * دٌ ومنهمْ سُعودٌ قادَةٌ حَمَلَا

الصحيح: منهمْ أبو طَلْحَةٍ وابْنُ الحُضَيْرِ وعبْـ * ـبادٌ ومنهمْ سُعودٌ قادَةٌ حَمَلَا

وفي الصفحة نفسها: أُبَيٌّ ثم مُعاذٌ وابنُ مَسْلَمَةٍ وا * بنِ الجَموحِ كذا عُبادَةُ البَطلُ

الصحيح: أُبَيٌّ ثم مُعاذٌ وابنُ مَسْلَمَةٍ* وابْنُ الجَموحِ كذا عُبادَةُ البَطلُ

ص. 88: وفزتمْ بدعاءٍ من مؤلِّفِه * الْحَبْرِ الزَّكيِّ أميرِ السّاداتِ الفُضَلَا

الصحيح: وفزتمُ بدعاءٍ من مؤلِّفِهِ الْـ * ـحَبْرِ الزَّكيِّ أميرِ السّادَةِ الفُضَلَا

ص. 115: قُلْ لمنْ قالَ ألا تَشْتَكي ما قَدْ * جَرى فَهُوَ عَظيمٌ جَليلْ

الصحيح: قُلْتُ[51] لمنْ قالَ ألا تَشْتَكي * ما قَدْ جَرى فَهْوَ عَظيمٌ جَليلْ

وهو من بحر السريع لا البسيط.

❖ أوهام في القراءة

ص. 188: نَأَوْا ولقلْبي حُرقةٌ لفراقهمْ * وَبِهْ من الوَجْدِ المبرِّحِ نيرانُ

[51] كذا في: إسماعيل بن عمر ابن كثير، **البداية والنهاية**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجزء 13 (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، 1997)، 291؛ خليل بن أيبک الصفدي، **الوافي بالوفيات**، تحقيق واعتناء أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، الجزء 18 (بيروت: دار إحياء التراث، 2000)، 69؛ عبد الحي ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، تحقيق محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط، الجزء 7 (دمشق – بيروت: دار ابن كثير، 1986)، 555. وغيرها من المصادر، وهو الأسلم لاستقامة الوزن.

الصحيح: (وفيه)، لاستقامة الوزن. و(المبـــرِّح)، بكسر الراء لا بفتحها: أي الشديد الإيلام.[52] ومنه ما نُسب إلى المتنبي في قوله:[53]

منَ الشوقِ والوجدِ المبرِّحِ أنَّني يُمَثَّلُ لي من بعدِ لُقياك لُقياكا

ص. 190: كَمْ مَنْ نَجَا بَيْنَ أَطرافِ القَنَا * وفريسةٍ سَلِمَتْ مِنَ الضِّرغامِ

الصحيح: كَمْ مَنْ نَجَا من بَيْنِ أَطرافِ القَنَا.[54]

أو: كم من نَجِيٍّ بَيْنِ أَطرافِ القَنَا.[55]

ص. 201: أَشُنُّ كلَّ غَارَةٍ شَعْـوًا عَلَى * مَنْ يَحْمِيها فِي مِقْنَبٍ وفَيْلَقِ

الصحيح: شعوَا، بالمدّ دون تنوين، لأنها اسم ممنوع من الصرف على وزن فعلاء (شعواء) من أفعل (أَشْعَى)، قال عبد الله كنّون: "والشعواء: الفاشية المتفرقة وهو ممدود".[56]

أما قوله: يحمِيها، فالصحيح أنها بدون ياء لاستقامة الوزن، يقول كنّون: "وقوله: على من يحمها، الأصل يحميها لأن ما هاهنا موصولة وليست جازمة، فحذفت الياء تخفيفا، وبقيت الكسرة دليلا عليها، وهي لغة".[57]

ص. 263: فَأَهًا منَ الرَّبْعِ الّذي غيَّر البِلى * وواهًا من القومِ الَّذين تَفرَّقوا

الصحيح: فآهًا.

وفي الصفحة نفسها: أصونُ ترابَ الأرضِ كانوا حَوْلَها * وأحذَرُ مِن مُرِّي عليها وأفْرَقُ

الصحيح: حُلولَـها.[58]

ص. 281: فلا يَغُرَنَّك مَن في النّاسِ يَفعلُها * فالنّاسُ في غفلةٍ عن واضِحِ السّننِ

الصحيح: يغرَّنْك، بنون خفيفة.[59]

---

[52] ناصيف اليازجي، **العرف الطيّب في شرح ديوان أبي الطيّب** (بيروت: مطبعة القديس جاورجيوس، 1882)، 641.وينظر مادة (برح)، تحرير: أحمد السعيدي، **معجم الدوحة التاريخي للغة العربية** على الرابط: www.dohadictionary.org (تاريخ الاطلاع: 2020/4/20م).

[53] ينظر: اليازجي، **العرف الطيّب**، 641.

[54] عبد الرحمن ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، الجزء 18 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، 184؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، الجزء 16، 436.

[55] محمد بن موسى الدَّميري، **حياة الحيوان الكبرى**، الجزء الثاني (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 115؛ إبراهيم بن محمد ابن مفلح، **المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد**، تحقيق وتعليق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الجزء الأول (الرياض: مكتبة الرشد، 1990)، 431.

[56] عبد الله كنون الحسني، **شرح الشمقمقية**، طبعة جديدة منقحة (د.ط. د.ت)، 41.

[57] كنون الحسني، **شرح الشمقمقية**، 41.

[58] الحسن بن مسعود اليوسي، **المحاضرات في الأدب واللغة**، تحقيق وشرح محمد حجي وأحمد الشرقاوي إقبال، الجزء الأول (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982)، 370.

[59] مَحمد بن عبد الواحد النَّظيفي، **الدرة الخريدة شرح الياقوتة الفريدة**، خرّج آياته وأحاديثه وشرح غريبه عبد اللطيف عبد الرحمن (بيروت: دار الكتب العلمية، 2015)، 303.

ص. 286: فمن أنتمْ إنّا نَسينا مَن أنتمْ * وريحكمْ مِن أيِّ ريحِ العناصرِ
الصحيح: فمن أنتمُ إنّا نسينا من أنتمُ * وريحكمُ من أيِّ ريحِ العناصرِ

❖ قلق في الوزن[60]

بذل المحقق جهدا ظاهرًا في العناية بالأشعار المترجِّحَة بين القصائد والقِطَع والنُّتَف، لكن بعضها شابه قلق في الوزن ما أثّر على صورة إخراجها، من ذلك:

ص. 59: فَخَلِّ الوجودَ كما يشاءُ * مُدَبِّرُهُ وابْغِ مِنْهُ الرِّضى
الصحيح: فخلّ الوجود كما شَاءَهُ.
ص. 60: ومَن يَكنْ ذا النُّطقُ منه ما اتَّفَقْ * فإن يَكنْ عَجزًا يَكونُ كمَنْ نَطَقْ
الصحيح: يَكنْ.
ص. 63: كلَّا ليس بِعُشِّك فَادْرُجي * ولا بِمنزِلك فَاخْرُجي
الصحيح: حذف (كلا) لاستقامة الوزن.
ص. 64: والرأي والنفاذ في العلومِ * ولاسيما الحسابِ بالتقويمِ
الصحيح: لاسيما،[61] لاستقامة الوزن.
ص. 73: وقُلِ لِذَلِك السِّجِلْماسِيِّ إنَّ لَنا * عِرْضًا مَصُونًا فَلا تَهْتُكهُ يا غُدَرُ
الصحيح: لذاك.[62] أما (تهتِكه) فبكسر عين الفعل لا بضمّه.
ص. 83: وَهُوَ لِما يَعْتادُ[63] في نَفْسِهِ * مِنْ مَآرِبَ يَقْتادُهُ كادِحُ
الصحيح: مَأْرَبِ.[64]
ص. 84: إنْ تَك نُوراً فَهُوَ مِنْها مُضِئٌ * وَظُلْمَةٌ فَهُوَ بِها كالِحُ
في ديوان اليوسي، ص106: إنْ تَك نُوراً فَهْوَ مِنْها مُضِي * أَوْ ظُلْمَةٌ فَهْوَ بِها كالِحُ
ص. 87: وابنُ رواحَةٍ ثمَّ ابنُ الحِمامِ بْنا * عفراءَ وابنُ حِرامٍ بالكفاحِ خَلا
الصحيح: وابنُ رواحَةَ، لاستقامة الوزن.
ص. 102: متى يَعرفُ القُمْرِيُّ لحمًا وأُمُّهُ * رَبَتْهُ بِنُخَّالَةٍ ولَقْطِ السَّنابلِ

---

[60] بالنسبة لأبيات المؤلف، فلا يجوز للمحقق – في نظري – التدخل في تصحيحها في المتن، بل يتركها كما هي، ويثبت تصحيحها في الهامش. أما غيرها من الأبيات السائرة الواردة في مظانها من الدواوين وغيرها، فيجوز له التدخل في تصحيحها في المتن، إذا تأكد أنها خلوٌّ من الخطأ، ولم تكن مروية بروايات أخرى صحيحة.
[61] عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي، **الأقنوم في مبادئ العلوم** (علم السياسة)، الخزانة الحسنية بالرباط رقم 6585، الورقة 147 أ.
[62] الحسن بن مسعود اليوسي، **ديوان اليوسي**، جمع وتحقيق عبد الجواد السقاط، تقديم عباس الجراري، (الرباط: مطبعة دار المناهل، 2016)، 106.
[63] في ديوان اليوسي: يعتاضُ، أي يأخذ العوض.
[64] اليوسي، **ديوان اليوسي**، 245.

الصحيح: نخَالةً، بحذف باء الجر، وتخفيف الخاء، لأن "النُّخَالَة أَيضاً: مَا بَقي فِي المـُنْخُل مِمَّا يُنْخَل".[65]

ص .121: والجمعُ للذّكورِ والنِّسوانِ * رَفْضٌ لِشَرْعِ مَنْ جاءَ بالبيانِ

الصحيح: ذكره المحقق في الهامش (4) أي رواية النسخة (م) وهي: جا، باختلاس الهمزة.

ص. 189: فَقُلْ لِذَوي المعروفِ: هذا جَزاءُ مَنْ * غَدا يصنعُ المعروفَ مَعَ غيرِ شاكرِ

الصحيح: معْ، لاستقامة الوزن.

ث. ملحوظات في الأعلام البشرية والجغرافية

كما ذكر سالفا، يظهر جليًّا مُستفاد المحقق من انتمائه إلى المنطقة في الكتاب، عبر التعريف بالأعلام المذكورة فيه سواء كانت بشرية أو جغرافية، "بحيث تتجلى للمُطالع أهمية انتماء المحقق إلى المجال الجغرافي للمؤلف، إذا تعلق الأمر (...) بالمصطلحات والأعلام الفردية والجغرافية والجماعية المحلية، وهو ما يستعصي إدراكه على الوافد"[66] إلا أنه يلحظ وقوع المحقق في أوهام خصّت بعض الأعلام البشرية، ومن ذلك:

ص. 128: إذا عايَرَ الطّائيَّ بالبخلِ مادِرٌ * وعايَرَ قَسًّا بالفَهاهَـةِ باقِلُ

الصحيح: قُسًّا، بضم القاف، والقصد إلى قُسِّ بن ساعِدَة.[67]

ص. 174: ".. قاله الإمام سيدي عيسى السجستاني"[68]

الصحيح: السُّجْتَانِي[69]، نسبة إلى إِسْجْتَانْ[70]، ويكتب (إِسْكتَانْ) بكاف معقودة، أو بكاف عادية، كما جرى تعريبه إلى سكتانة، وهي قبيلة بالأطلس الصغير بإقليم

---

[65] ابن منظور، **لسان العرب** (نخل).

[66] أحمد السعيدي، "تحقيق المخطوطات العربية الإفريقية: قراءة في معراج الصعود وأخبار الأحبار"، **مجلة آفاق الثقافة والتراث** 70 (2010): 112.

[67] من حكماء العرب وفصحائهم المشهورين (ت. 23 ق.هـ/600م). ترجمته ومصادرها في خير الدين الزِّركِلِي، **الأعلام**، الجزء 5 (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، 196.

[68] تردد هذا الخطأ في مصادر أخرى مثل: المهدي الوزاني، **النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى، المسماة بالمعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب**، تحقيق عمر بن عباد، الجزء 7 (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1996)، 39، 72؛ المهدي الوزاني، **النوازل الصغرى، المسماة: المنَح السامية في النوازل الفقهية**، الجزء 4 (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1992)، 33، 92.

[69] هو أبو مهدي عيسى السكتاني (1062هـ)، عالم مشهور له عدة مؤلفات مطبوعة منها: **الأجوبة الفقهية**، اعتنى به أبو الفضل الدمياطي، (بيروت: دار ابن حزم، 2011). **وعدالة الصحابة**، تحقيق إحيا الطالبي (الرباط: منشورات الرابطة المحمدية للعلماء، 2014). **والتحفة المفيدة في شرح العقيدة الحفيدة**، تحقيق نزار حمادي (الكويت: دار الضياء، 2012). ينظر عنه: **العلامة أبو مهدي عيسى السُّكتاني القاضي اللامع والمفتي البارع**، أشغال ندوة (تارودانت: منشورات المجلس العلمي المحلي، 2016).

[70] الجيم التي تنطق كافا معقودة وردت في رسم المؤلف للعلَم الجغرافي (جلميمة) أي كلميمة كما تكتب اليوم.

تارودانت حاليا[71]. أما سجستان[72] فهي منطقة واسعة تشمل أجزاء من أفغانستان وباكستان وإيران.

وقد نُسب إلى إسْكتَان عدد من العلماء قديما وحديثا أمثال:[73] الفقيه أبي بكر السكتاني (1063ه)، والشاعر الأديب إبراهيم بن أحمد السكتاني (1118هـ)، أحد شعراء المولى مَحمد العالم في سوس، والقاضي الأديب إسماعيل رضا السكتاني (1404هـ).

كما ترجم المحقق لكثرة كاثرة من الأعلام البشرية من الرؤساء والعلماء والصلحاء. ومنهم أعلام مشهورون لا يُحتاج إلى التعريف بهم أمثال: طرفة بن العبد (ص90)، والخليل بن أحمد (ص 98)، والمتنبي[74] (ص 89)، وابن خلدون (ص 36). ولم يترجم لأعلام غير مشهورين أمثال: إياس (ص 152)، وعمر الوقاش (لوقش) (ص 227).

ومما يُغبط عليه محقق "نعت الغطريس" أنه من بلديّي المؤلف وأحد أحفاده المنتمين إلى بيئته، العارفين بخصوصياتها ولغتها وعاداتها.. وقد سعى لتيسير عقبات ولوج الكتاب لغيره من الأباعد، وذلك بضبط أسماء الأعلام المحلية،[75] البشرية (الفردية والجماعية) والجغرافية التي منها العربي والأمازيغي، وكثير منها ما يزال محتاجا إلى ضبط مثل: تيكرومت (ص 65. 85)، وأنكاد (ص 53)، وونبكي (ص 65)، ومرغاد (ص 74)، وسميكات أو سمكات (ص 77)، وتباغوغت (ص 129)، وإمضر (ص 147)، وأسول (ص 329).. إلخ.

خلاصات

حاولت الأسطر السالفة تحرير دراسة نقدية عن كتاب محقق ومنشور، والداعي إلى ذلك تتبع المصادر المغربية الصادرة حديثا، ومواكبتها بالنقد والتقويم والتصويب. وهذا التتبع لا يبعِدُ الاحتفاء بصدور أي كتابٍ في هذا المجال، والإلماع إلى قيمته وقيمة عمل محققه. وفي هذا الباب يدخل تتبُّعي لكتاب **نعت الغطريس**

---

[71] محمد حنداين، "سكتانة"، **معلمة المغرب**، الجزء 15 (الرباط: إنتاج الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 2002)، 5018.

[72] ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، الجزء الثالث (بيروت: دار صادر، 1995)، 190.

[73] تنظر تراجمهم في **معلمة المغرب**، الجزء 15 (الرباط: إنتاج الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 2002)، 2018 وما بعدها.

[74] جرى التعريف به في الناصري، **نعت الغِطْريس**، 313.

[75] للاطلاع أكثر ينظر فهرس الأمكنة والبلدان والبقاع، 398، وفهرس القبائل والعمائر والبطون والأفخاذ والعشائر، 404.

للناصري. وقد قيل قديما: "من ألف فقد استهدف"،[76] ومن حقَّقَ فقد استهدف أيضا. وعليه، فما سلف من ملحوظات يجعلني أخلص إلى ما يأتي:

• إكبار عمل المحقق في تحقيق الكتاب ونشره وإتاحته لعموم القراء والباحثين والدارسين، بعد أن كان متداولا بين فئة قليلة، أو مجهولا بالنسبة إلى آخرين، وفي ذلك شجاعة أدبية، وبرور بالجدّ وتركته العلمية والفكرية.

• دعوة المحقق إلى مراجعة العمل من جديد وتنقيحه إن قيّض له إخراجه في طبعة جديدة.

• دعوة المتخصصين إلى العكوف على النصوص المخطوطة بمختلِف المناطق والجهات بالمغرب، فهرسةً وترميما وتحقيقا ودراسة ونشرا ورقمنةً. وأرجو أن يُتجاوز الكلام عن التراث إلى الاشتغال بالتراث، لأنه "كلما تكاثر الخطاب حول أهمية إنقاذ التراث وإعادة الاعتبار لكل موروث حضاري في المدن والبوادي (...) إلا واتسعت رقعة المسافة الفاصلة بين القول والفعل.[77]

البيبليوغرافيا

ابن الجوزي، عبد الرحمن. **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**. دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

ابن العماد الحنبلي، عبد الحي. **شذرات الذهب**. تحقيق محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط. دمشق-بيروت: دار ابن كثير، 1986.

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. تحقيق مفيد محمد قميحة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، 1997.

ابن مفلح، إبراهيم بن محمد. **المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد**. تحقيق وتعليق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. الرياض: مكتبة الرشد، 1990.

ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، 1414هـ.

بنبين، أحمد شوقي ومصطفى الطوبي. **مصطلحات الكتاب العربي المخطوط**، **(معجم كوديكولوجي)**. الرباط: منشورات الخزانة الحسنية، 2011.

الحموي، ياقوت. **معجم البلدان**. بيروت: دار صادر، 1995.

[76] قال العتابي: "مَن قرَض شعراً أو وضع كتابا فقد استَهدَفَ للخصوم واستشرَف للألسن، إلا عند من نَظَرَ فيه بعين العدل، وحَكَمَ بغير الهوى، وقليلٌ ما هم". أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، تحقيق مفيد محمد قميحة، الجزء الأول (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 5.

[77] محمد الناصري، "التراث وامتداداته كمجال عام"، **مجلة هسبريس تمودا** XLV (2010): 11.

حنداين، محمد. "سكتانة". **معلمة المغرب**، الجزء 15، 5018. الرباط: إنتاج الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 2002.

الدَّميري، محمد بن موسى. **حياة الحيوان الكبرى**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

الزِّركلِي، خير الدين. **الأعلام**. بيروت: دار العلم للملايين، 2002.

السعيدي، أحمد. **سوس التاريخ والثقافة والمجتمع**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2011.

______. "تحقيق المخطوطات العربية الإفريقية: قراءة في معراج الصعود وأخبار الأحبار". **مجلة آفاق الثقافة والتراث** 70 (2010).

السوسي، محمد المختار. **مترعات الكؤوس في آثار طائفة من أدباء سوس**. دراسة وتحقيق أحمد السعيدي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2017.

______. **المعسول**. الجزء الأول والسادس عشر. الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 1960-1961.

الصفدي، خليل بن أيبك. **الوافي بالوفيات**. تحقيق واعتناء أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث، 2000.

العروي، عبد الله **مجمل تاريخ المغرب**. بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.

______. "الجذور الاجتماعية للوطنية المغربية". ضمن كتاب **مدخل الى تاريخ المغرب من عصر الحسن الأول الى عصر الحسن الثاني**، إعداد عبد الحق المريني. الرباط-الريصاني: مركز الدراسات والبحوث العلوية بالريصاني ووزارة الشؤون الثقافية، 1996.

الغرياني، الصادق عبد الرحمن. **تحقيق نصوص التراث في القديم والحديث**. طرابلس: مجمع الفاتح للجامعات، 1989.

الفاسي، عبد الرحمن بن عبد القادر. **الأقنوم في مبادئ العلوم**. الخزانة الحسنية بالرباط رقم 6585.

الفضلي، عبد الهادي. **تحقيق التراث**. جدة: مكتبة العلم، 1982.

كنون الحسني، عبد الله. **شرح الشمقمقية**. طبعة جديدة منقحة. د.ط. د.ت.

محمد شاكر، أحمد. **تصحيح الكتب وصنع الفهارس المعجمة، وكيفية ضبط الكتاب وسبْق المسلمين الإفرنج في ذلك**. اعتنى به وعلّق عليه وأضاف إليه عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1993.

المراكشي، عباس ابن إبراهيم. **تاريخ ثورة أحمد الهيبة**. المكتبة الوطنية بالرباط رقم 320 ك/مجموع (ميكروفيلم).

المنوني، محمد. **المصادر العربية لتاريخ المغرب**. الجزء الثاني. الرباط: منشورات كلية الآداب بالرباط، 1989.

الناصري، محمد المهدي بن العباس. **نعت الغِطْريس الفِسِّيس هَيّان بن بَيّان المنتمي إلى السُّوس**. تقديم وتحقيق خالد ناصر الدين. الرباط: دار الأمان، 2016.

الناصري، محمد. "التراث وامتداداته كمجال عام". **مجلة هسبريس تمودا** XLV (2010): 11-23.

النَّظيفي، مَحمد بن عبد الواحد. **الدرة الخريدة شرح الياقوتة الفريدة**. خرّج آياته وأحاديثه وشرح غريبه عبد اللطيف عبد الرحمن. بيروت: دار الكتب العلمية، 2015.

الوزاني، المهدي. **النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى، المسماة بالمعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب**. تحقيق عمر بن عباد. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1996.

______. **النوازل الصغرى، المسماة: المنَح السامية في النوازل الفقهية**. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1992.

اليازجي، ناصيف. **العرف الطيّب في شرح ديوان أبي الطيّب**. بيروت: مطبعة القديس جاورجيوس، 1882.

اليعقوبي، مصطفى. "من قضايا تحقيق التراث". **مجلة التاريخ العربي** 13 (2000).

اليوسي، الحسن بن مسعود. **ديوان اليوسي**. جمع وتحقيق عبد الجواد السقاط، تقديم عباس الجراريز الرباط: مطبعة دار المناهل، 2016.

______. **المحاضرات في الأدب واللغة**. تحقيق وشرح محمد حجي وأحمد الشرقاوي إقبال. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982.

مجلة المناهل، العدد 104: 391-400

السياق والنسق من خلال تحقيق كتاب: "النفحات الأرجية والنسمات البنفسجية لنشر ما راق من مقاصد الخزرجية"[1]

محمد سعيد البقالي
باحث في النثر العربي القديم وتحليل الخطاب

توطئة

إنّ الشّروح الأدبية عند العرب وجه من وجوه المعرفة عندهم، ومقصد من المقاصد الهامّة في التأليف... وهو ما جعل تآليف القدامى غالبا تقترن بأعمال من قبيل الشرح والتصحيح والتنظيم والتلخيص والتجويد. في مقابل المختصرات والتلخيصات...وجميعها مرتبطة بنصٍّ أوّل تشتغل عليه وتتعهده دوما بالاستعادة والتحيين والتحسين.[2] حتى صارت نسقا من الأنساق الفرعية المكونة لثقافتهم. وقد تجلى رسوخها في ضخامة المدونة الشارحة في التراث، ووفرة الذين ألفوا في الشروح ممّن ذكرهم تاريخُ الأدبِ، وقدّمتهم كتب التراجم، كما تجلّى في قيام ما بلغنا من شروحٍ على خصائص ثابتةٍ ونهوضها بوظائف مشتركة.[3]

ومن ضمنها هذه الشروح؛ نذكر على سبيل التمثيل شروح العروض والقوافي بوصفه صنفا من التآليف يدخل في الإطار المشار إليه أعلاه، حيث يعدّ المغاربة من أكثر المسهمين مشاركة في تأليفه تأليفا ونظما وشرحاً وتحقيقاً، بل إنّهم كادوا أن يتفوقوا على نظرائهم في المشرق؛ إذ لا ينبغي أن يغيب عن أذهانِنا عناية المغاربة بعلْمِ العروضِ؛ فالمغاربة لا يعدمون منظوماتٍ وشروحاتٍ في هذا المجال؛ ولعلَّ أقدمَ نصٍّ عروضيّ هو عروض ابنُ السّقّاط. بل إنّهم عملوا على إحياء الدرس العروضي عناية وتحقيقا وتوثيقا، وتدريسا وإقراء. زيادة على ذلك، فإنّ ثمّة شروحا كثيرة انصرفت إلى الاهتمام بمتن الخزرجية المسماة "الرامزة الشّافية في علمي العروض والقافية" لصاحبها ضياء الدّين أبي محمد عبد الله الخزرجي، ومن ضمن هذه الشروح: شرح الشريف السبتي، وشرح النقاوسي، وشرح ابن مرزوق، وشرح أبي الفتوح بن عيسى الزموري، شرح زكريا الأنصاري.

---

[1] قدّمت هذه الورقة ضمن سلسلة "توقيعات" التي تقيمها دار الشّعر بتطوان، بتاريخ 21 نونبر 2019م بالمكتبة العامة والمحفوظات بتطوان.

[2] ماهر بوصباط، **أدب الشروح عند العرب: مقاربة نسقية**، سلسلة عيون الرسائل (تونس: الدّار التّونسية للكتاب، 2017)، 11.

[3] بوصباط، **أدب الشروح**، 12.

وبالنظر إلى تعدد الشروح على المتن الواحد، يذهب المحقق إلى أنّ تعدّد الشروح يبرز جانبَ المنافسة التي ساعدت على تطوّر الدرس الأدبي معرفة ومنهجا... لكن الإضافة التي جاء بها ابن زاكور يلخصّها في ديباجة شرحه: "وبعد، فهذه تعليقات أنوارها جنية، وتحقيقات أنوارها جلية، كادت مع وجازتها تغني عن مطولات الخزرجية أودعتها نكتا تبهج وتروق، معتمدا في جلها على الإمام ابن مرزوق".[4] وإذا كان ابن زاكور بتواضعه العلمي يجعل من شرحه على متن الخزرجية مجرد تعليقات موجزة، فإن ذلك لم يمنع من ملامسة "لفتتاته النقدية وملاحظاته الذكية" سواء في هذا الشّرح أو في غيره من الشّروح التي تتبّعها ابن زاكور، وكان يبديها في مناقشاته العروضية في مساجلاته ومطارحاته التي كان يعرضها بين الفينة والأخرى لا سيما في كتابه: **تزيين قلائد العقيان بفرائد التبيان** إضافة إلى ما عرف عنه أنه كان صارما في مواقفه ضد كل من خالف مقاييس العرب، وقواعدها ولو للضرورة.[5] وبشكل أعمّ، فهو نموذج للمثقف المغربي الذين يُعتزّ بهم في الأدب المغربي. فقد استطاع في حياة قصيرة لم تتجاوز الأربعين سنة على ما يرجّح أن يتبحّر في دراسة الثقافة العربية، وأن يؤلف عدة كتب في اللغة والأدب والتاريخ والدين، بالإضافة إلى ديوانه الشعري حياة حافلة بالعمل الجاد في ميدان العلم، مع النزوع إلى الإتقان والتفنن.[6]

سياق العنوان

لم يكشف لنا ابن زاكور عن سبب تسمية شرحه بهذا الاسم، وترك الأمر مبهما فكان هذا الحجب إيماءة إلى ضرورة البحث في مكونات العنوان ومركباته عسانا نظفر بما يشفي الغليل؛ فمن من خلال تأملنا لمكونات العنوان، يتبدى لنا أن الشارح لم يذكر لفظ الشرح على غرار الشروح الأدبية المعروفة؛ فابن زاكور آثر عنوانا مركبا مسجوعا على غرار التّصانيف المغربية الأندلسية؛ فمن بين الاختيارات القائمة في هذا السياق ثمة عنوان بصيغة مختلفة من قبيل ما ذكره الباحث والمحقق الدكتور علي الغزيوي: **النفحات الأرجية والنسمات البنفسجية بنشر ما راق من الخزرجية.** ولعل اختيار مثل هذه العناوين، التي تكون فيها الألفاظ متناسقة، لتمنحَ العنوان صنعة مسجوعة، وإيقاعا خاصّا تطرب له أذن السامع عند سماعه، أو لقرب الفواصل المسجوعة من سمع

[4] محمّد بن زاكور الفاسي، **النّفحات الأرجية والنسمات البنفسجية لنشر ما راق من الخزرجية**، تحقيق محمد الفهري (تطوان: مكتبة سلمى الثقافية، 2018)، 37.

[5] بوشتى السكيوي، **ظاهرة الشروح الأدبية بالمغرب في العصر العلوي الأول بين جهود الإحياء الثقافي والتأصيل المعرفي** (الرباط: منشورات دار السلام، 2016)، 419.

[6] محمّد زنيبر، "الصّورة التّاريخية للمثقّف المغربي التّقليدي: ابن زاكور على حقيقته"، **مجلّة كليّة الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط** 3-4 (1978): 98.

السامع، وهو ما نعته ابن الأثير بالسجع القصير.[7] ولئن كانت هذه الاختيارات تمنح المؤلفين تميزا كذلك، فقد سلكها المؤلفون القدامى وتبعهم في ذلك من تأثروا بهم ممن عاصروهم أو اطلعوا على أعمالهم.

بعد وقفتنا العابرة لمكونات العنوان. يبقى أن نتساءل عن الطريقة والخطة التي انتهجها ابن زاكور في شرحه.

منهج الشارح

يجمع أهل الأدب على أنَّ عمليةَ الشَّرحِ الأدبيّ في بعدها الإجرائي تقوم على شيئين اثنين لا تتحقق إلا بهما، ومع وجودهما: أولهما: إنجاز عملية الشرح نفسها بإزالة الحواجز المانعة للكشف عن معالم النص الغامضة، والدخول إلى عالمه بإقامة عنصر التواصل والتخاطب معه. وثانيهما: مراعاة الاعتبارات التي تصحب عملية الشرح وتساهم في إنجاز هذا الشّرح بطريقة معينة.[8]

والظاهر أن ابن زاكور دَأَبَ على أن يستغل شرحه للنصوص المستهدفة، ومناقشته للنكت العروضية مثلما كان يفعل في شروحاته البلاغية، فيقف من حين لآخر عند المصطلحات والمفاهيم التي يصادفها في النص المشروح، أو يجر إليها الحديث أثناء الشرح، ليعرف بها، ويبين حدودها ووظيفتها في الكلام.[9]

لذلك كله، يفرض علينا المقام أن نفصل بين عمل الشارح وعمل المحقق، لأنّ الغاية من هذا الفصل إنّما تكمن في إبرازِ جهودِ الشّارح، أوّلا، من خلالِ إخراجِ هذا المتن باعتباره نمطاً تأليفياً يدخل ضمن الشّروح الأدبية في مجال العروض، ولكونه، ثانيا، أنّه قام باستقصاء أبيات الخزرجية المشتملة على ستّة وتسعين بيتا.

هذا وقد سار ابن زاكور في شرحه وفق خطة مرسومة سلفا، بما توفر لديه من شروح سابقة عليه، ومهتديا بالمنظومة ذاتها، وبما توفر لديه من طاقة على الاستحضار والتداعي والتّذكر، وهي مناسبة أظهر من خلالها مؤهلاته وتقنياته، كما أنّ المتتبعَ لهذا الشَّرْحِ سيلمس بشكل واضح حرص ابن زاكور على تتبع المفردة الواحدة والعبارة المبهمة مع شرح المستغلق من المصطلحات العروضية وغيرها.

---

[7] ضياء الدين بن الأثير، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، الجزء الأول (الفجالة - القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.)، 257.

[8] عبد الله الترغي، **الشروح الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية: العصر الأول دراسة في الأنماط والاتجاهات** (الرباط: منشورات دار الأمان، 2005)، 154.

[9] السكيوي، **ظاهرة الشروح الأدبية**، 406.

وإذا كان الناظم يرجح قول الخليل في نظمه، فإنّ الشّارح سلك منهاجا آخر يصدر فيه عن فكر المثقف ووعيه، حيث نراه على امتداد هذا الشرح ينزع إلى توظيف العديد من النّقول، مع تسخير حسّه النّقدي، وطبعه الذوقي بين الفينة والأخرى، الشَّيء الذي أكسب هذا الشّرح قيمة في نظر الكثيرين من أهلِ العلم والأدب؛ ففي رأيِ صاحبِ **نشر المثاني**، فإنه ذكر أنه كان "إماما في علم البيان والبديع، واللغة العربية، والعروض والشعر".[10] ويؤكد علي الغزيوي أنّ ابن زاكور كان متأثرا تأثرا كثيرا بابن السقاط والقللوسي. كما أنّ هذا الشرح قصد من خلاله ابن زاكور تحقيق ما لم يوفق إليه الآخرون إلى فهمه وإفهامه وإلى توضيحه، والتعليق على آرائهم بترجيح ما يراه صائبا ودحض ما يكون فاسدا كما جاء على لسان المحقّق.

لقد كان لابن زاكور وقفات متأنية مع كل البحور الشعرية بما فيها المهملة، وبذلك يمكن رصد عملية الشرح عنده إمعانا في تتبّع منهجه الذي ينماز به عن غيره من الشّراح؛ فكلّما تعرض لتعريف قضية أو نازلة من نوازل علم العروض والقافية نجده يستهلّ عمله في ذلك بإيراد تعريف لغوي لكلّ مصطلح مبثوث في المنظومة، وهو إذ ذاك ينحو هذا المنحى في الشّرح يعنى فيه، بداية، بشرح اللّفظة من جهة اللغة التي تمثل أصغر وحدة دلالية في أرجوزة الرامزة، حيث "إنَّ أوّلَ خطوةٍ في عملية اختراق حواجز النّصّ، تقوم على معالجة اللّفظة التي يتركب منها متن النص... وتأكيد وضعية الاستعمال فيها، بتلك الصفة وتلك الدلالة".[11] وإذا كان هذا القول ينسحب على جلّ أعمال الشّراح، فإنّه ينسحب كذلك على عمل ابن زاكور الذي أتيح له الاطلاع على عيون الشّعر العربي، واستدعاء الشّواهد العروضية ليتحوّل معها عمله هذا إلى مصنَّفٍ في المنتخبات الشعرية التي تحبل بها كتب القدماء كالأصمعيات والمفضليات وجمهرة أشعار العرب مع تفاوت في الاستحضار، والعلّة في الاستدعاء.

ولعلّ الشّارح كان ينزع في كثير من الأحيان إلى استكمال ما نقص عند الآخرين؛ فنراه بين الفينة والأخرى يشير إلى ذلك في أكثر من موضع، فقد أتيح لهذا الشرح أن يقف صاحبه على الثغرات، وهذا شرط جوهري في المعرفة المعاصرة بالتراث؛ فنراه معلقا ومعقّبا ومصوّبا كثيرا من الآراء كتصويبه مسألة غاية في الأهمية خصوصا ما تعلّق بالأوزان المخالفة لأوزان العرب؛ أي مجزوء الدّوبيت وإلحاقها من قبل صلاح الدين الصفدي ببحر الوافر بتكلّف، وتبعه الدّماميني في شرح النظم زاعما أنها معقوصة الجزء

[10] محمد بن الطيب القادري، **نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني**، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، الجزء الثالث (الرباط: منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1977)، 202؛ السكيوي، **ظاهرة الشروح الأدبية**، 410.

[11] الترغي، **الشروح الأدبية**، 155.

الأول والرابع، معقولة الثاني والخامس، مقطوفة العروض والضرب.[12] وفي قضية مشابهة مختلَف في شأنها؛ كقضية الخرم والخزم، حيث يورد الشّارح أهمَّ الاختلافات خاصة في مسألة الخزم منبها إلى ما ذهب إليه النّاظم من جهة، والأغلب من العروضيين كابن السّقّاط، لافتا الانتباه إلى عدم الخوض في المسألة من قبل الخليل. زيادة على تقصّي المصداقية العلمية، والنزاهة في التراتبية عندما تطرق إلى تسمية المديد وما يلحقه من علل، وعندما لجأ ابن مرزوق إلى تخطيءِ النّاظم، لم يرتكن ابن زاكور إلى ما انتهى إليه ابن مرزوق. بل رام إلى إنصاف النّاظم بقوله: "قلت: فيما ادّعاه من كونها غير وافية نظرٌ، لأن ذلك مبني على أنّ الباء التي بعد الاختصاص إنّما تدخل على المقصور، لأن المعنى حينئذ، أن المديد يقصر عليه اسماه، أي لا يتجاوزانه إلى غيره، وليس ذلك بلازم، فإنها تدخل – أيضا – على المقصور عليه كثيرا... ليقول بعد ذلك: فعبارة الناظم وافية، وسمي الجزء أبتر تشبيها له بما طرأ عليه من التغيير بالأبتر المقطوع الذنب...".[13] كما أنَّ الشارح كانت له وقفة متأنية مع قضية الخرم باعتباره أصلا يقع تحته أنواع، وهو في ذلك يثير نقاشا في الوقت الذي أحجم الكثيرون عن إثارته، إلّا من استثناءاتٍ قليلةٍ، كما هي الحال مع أحمد بن العياشي سكيرج في شرحه المسمى: **منهل الورد الصافي**... على سبيل المثال لا الحصر. على أنّ الشرح تعدى مهمته إلى مناقشة كثير من القضايا العروضية التي كانت محلّ خلاف بين مؤصّلي هذا العلم، وكيفية تجاوز هذه الإشكالات، من ذلك مثلا استطراداته النادرة خاصة في بحر المتدارك[14] من جهة التسميات الكثيرة التي لحقت هذا الوزن ثلاثة عشر اسما، والفوائد والنكت، وما يلزم وما لا يلزم فيه.

وإذا كان علم العروض واسطة عقد علوم الآلة، فإنّ ذلك لم يمنع ابن زاكور من الإسهاب والتفصيل على عكس ما ألزم به نفسه وقارئه في توخّيه الإيجاز والاقتصاد. بل إنه نحا منحى استطراديا مطنبا تارة، ومكثّفاً ومختصرا تارة أخرى، لاعتماده كثرة النقول والمقارنات والاستدلال والمنطق والحجاج قبل تقديم موقفه، وترجيحِ رأيه في قضية من القضايا كقضية الخرم مثلا السابق ذكرها، وكان ذلك التّوجّه، حسب اعتقادي، لغايات تعليمية وأهداف بيداغوجية، وأنّه أراد المشاركة في علم كان يرى نفسه قادرا على مجاراة الشروح السابقة، أو على الأقلّ السّير على منوالها، وربّما ليجمع في شرحه ما تفرّق في الشّروحِ السّابقة، على اعتبار أنّه امتدادٌ للشّروحِ العروضية السّابقة عليه، وفي

[12] ابن زاكور الفاسي، **النّفحات الأرجية**، 40.

[13] ابن زاكور الفاسي، **النّفحات الأرجية**، 113.

[14] في **النفحات الأرجية**، استدرك الجوهري بحرا آخر أسموه بالمتدارك، 204.

ذلك أيضا الإعجاب الكبير الذي حازته منظومة الخزرجية من قبله ومن قبل مختلف الشّراح في المشرق والمغرب على حد سواء.

وإذا كان ابن زاكور قد لمس ثقلا في شروح الخزرجية بما فيها شرح ابن مرزوق، فهو لم يسلم من هذا الثقل؛ لكونه ينتمي إلى طبقة العروضيين الاستدلاليين، لا يطمئن لقضية إلا إذا قام بتقليبها على وجوهها المختلفة بدءا باللغة من خلال استقصاء المصطلحات وتقديمها والتعريف بها، والبلاغة والنحو واستدعاء الآيات القرآنية والشواهد الشعرية وغيرها المرتبطة بالمسألة موضوع الشرح، إلى جانب وقفة مقتضبة مع العروض المهمل مثل الدوبيت والمخمسات والمسمطات والقادوسي، والتّعليق على مختلف القضايا تعليقا يفك شفرة المنظومة مع حصر آلية الاشتغال من خلال تركيز العمل على الأبواب السابقة الذكر الشيء الذي يزجّ بالشّارح في الاستطرادات التي تخص هذا العلم المترامي الأطراف، وهذا لا يمكن عدّه تقصيرا من المؤلف، بقدر ما يمكن وصفه بالوعي النقدي الذي تملكه ابن زاكور في عمله هذا، وفي رغبته في فك طلاسم ما نظمه الخزرجي صاحب المنظومة، وجعله في مقدمة اهتماماته في هذا الكتاب خاصة. كما أنّ التنبيهات التي وردت في سياق الشرح، فإنها أشبه باستخلاص النتائج، وتجميع الخلاصات لما تم الاستطراد فيه، غير أنها لا تخلو بدورها من استطراد وإن كان محدودا؛ بحيث إنها وردت موزعة إلى قسمين، فضلا عن الاستدراكات التي تضمنتها تلكم التّنبيهات.

لعلّ مردَّ هذا الاستطراد الملموس في الشّرح عموما، إنما يعود إلى المرتكزات العامّة والخاصّة التي قام عليه عمل ابن زاكور؛ فمن جهة المرتكزات العامة التي قامت عليها خطّته، فهي محكومة بالمنهج العام الذي سار عليه، وسبقت الإشارة إليه، أما الثانية فتتعلق بالمستويات المعالجة، وبالآليات المسعفة في الشّرح، وهي مستويات من قبيل: المستوى النحوي واللغوي والبلاغي والمعجمي وهذا ديدن أغلب الشراح عادة.

لقد رام ابن زاكور من هذا الشرح أن يبوئه المكانة اللائقة به، وأن يكون الرجل مصدرا لأهل العلم والمعرفة، يأخذ من خلالها الكتاب أهميته من كونه جمع بين علمين لهما من الامتداد والتداخل، وهذا مفتقر إليه في كثير من كتب علمي العروض والقافية التي تنفرد بأحدهما دون الآخر. وبذلك يكون صاحب الشرح قد منحه الحظوة لدى دارسي علمي العروض والقافية، ويكون المحقق مسهما في هذه العملية بإخراجه من كيانه المخطوط إلى كيان أرحب يصير فيه الشرح مطبوعا، فما المنهج الذي ارتضاه المحقق بعد منهج الشارح؟

منهج التّحقيق وخطّة المحقّق

إن أول ما رام المحقق فعله وهو يخوض غمار تحقيق كتاب النفحات الأرجية، أن أدرجه ضمن الشروح المختلفة كما جاء في التبويب الذي وضعه المحقق في ديباجة هذا التحقيق. وتكمن أهمية العمل الّذي قدّمه محمد الفهري في كونه إضافة حقيقية لما راكمته المدرسة المغربية، إن على مستوى التأليف، أو على مستوى التحقيقات المنجزة فيي هذا السياق، والتي رامت تخريج أكبر قدر مما أنتجه السلف. وكتاب النّفحات الأرجية شرح عروضي جدير بالتحقيق، لم يتعامل معه المحقّق بشكل انتقائي، أو أنّه قادته الأقدار إلى عوالمه. لذلك اعتمد الشّرح والمنظومة بوصفهما أثراً واحداً، وكلّا منسجماً، ونصّا واحداً، من الصّعب الفصل بينهما في عملية التحقيق، والضبط والتوثيق.

إنّ المشروعَ الّذي يخوضه محمد الفهري إنّما يصدر فيه عن تصوّر واع ومسؤول يروم من خلاله استكمال الطموح العلمي الذي انخرط فيه منذ زمن وليس الآن، وهو الذي يمكن تلخيصه في العناية بحركة التّأليف العروضيّ في الغرب الإسلامي بحثا وتنقيبا ودراسة وجمعا وتحقيقا، وهي رحلة علمية مستمرة لم تتقيَّدْ بعارض أكاديمي طارئ؛ إذ لم يكتف الباحث بتحقيق كتاب **النَّفَحات الأرجية والنسمات البنفسجية**؛ فبتتبّعنا لمسار العمل، فإنّه لم يكن وافداً جديداً على هذا العلم، أو متطفّلا أو حتى دارسا عابرا تحذوه الرغبة في الحصول على شهادة جامعية وكفى. بل إنه كان يروم الاشتغال من داخل نسق فكري، وضمن مشروع علمي يخوضه الباحث في عباب علم العروض باقتدار، وقوامه العناية بمختلف الشّروحات والتصنيفات المنجزة في هذا الباب إمّا دراسة، أو تحقيقا، أو تتبعا، أو استئناسا، بما يخدم غايته العلمية، ومقاصده البحثية التي يصدر عنها في هذا الكتاب، أو في سواه من الكتب التي اشتغل عليها، فعرف بعضها طريقه إلى النور، وبعضها الآخر لا يزال ينتظر ليظهر في حلة مغايرة، لا يبقى فيها حبيس المخطوطات التي يصعب على نوع من الدارسين الاهتداء إليها ما لم يتقدم إليها المتخصصون من الباحثين الذين خبروا هذا المجال.

على هذا الأساس، تعدّى الاهتمام عند محمّد الفهري تحقيقِ أيّ عمل، بل إنّه في هذا العمل نزع إلى "تحديد المميّزات الّتي تجعل منها طرائق متعددة، في الرؤيا المرشحة للنص المشروح، وفي التصور المنهجي لعملية الشرح، وفي نوعية الثقافة الموجهة لعمل هذا الشرح وأثرها فيه، وفي النتائج والأهداف التي يتوخاها الشارح في ذلك".[15]

[15] الترغي، **الشروح الأدبية**، 3.

ومع ما تحقّق من توافُرِ نسخٍ عديدةٍ أمام المحقّق الذي عمل جاهداً للحصول عليها، وهي مهمّة ليست يسيرة. ومع ذلك، فإنّه آثر نسخة الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1081 د، وكان تعامله مع تحقيق هذا الشّرح وفق معايير معمول بها في أفق إخراجِ النص وإيجاده بتعبير الأستاذ الباحث سعيد يقطين عن علم التحقيق.

لقد لجأ المحقق إلى حشدِ تعليقاتٍ غايتها إجلاءُ غوامض النّصِّ، وقد توّج الباحث عمله هذا وذيله بفهارس جامعة وشاملة وغنية سواء لمختلف التآليف العروضية التي تربو عن مائتي مؤلف ما بين مخطوط ومصدر ومرجع. أو المتقاطعة غايتها امتلاك دراية كافية، حيث تتحقق الخبرة والدربة والمران في حقل معرفي معين، وهو ما هيأ له إلماما بهذا الحقل العلمي وبقواعده وبأصوله وموضوعه. فعمد إلى ضبط الكلام؛ أي إلى ضبط الفكر كما يقول أحد الباحثين.

ولعلّ أوّلَ ما قام به المحقّق في هذا السياق في اتجاه النسق الذي يشتغل وفقه ترتيبُ النسخ بعد نسبة المخطوط إلى صاحبه، فضلا عن قيمة النسخ وقربها من المؤلف إلى جانب تحديد قيمة النسخ وقربها من المؤلف مع مواصفات النسخة المعتمدة مقارنة بباقي النسخ، وهي نسخة ضامنة لكل شروط الاستيفاء والتفضيل؛ تفضيل اختيار النسخة الأم أو النسخة الأصل على أن باقي النسخ متفاوتة التّمام، الشيء الذي أتاح عملية المقابلة بين النسخ الموجودة لتلافي العيوب والهنات التي تحملها معها عملية النسخ.

القيمة العلمية للكتاب: شرحا وتحقيقا

• إن كثرة نسخ المخطوط وتواجدها في خزانات عامة وخاصّة داخل المغرب وخارجه لأكبر دليل على أهمية هذا الشرح وقيمته العلمية، وما قام به المحقق من عمل يحسب له في حصر نسخ المخطوط، واستقصاء المكتبات الموجودة بها تيسيرا للباحثين للوصول إليها في أيسر كلفة.

• إن الشّواهد العروضية المنتقاة داخل هذا المصنف، هي شواهد أغلبها متداول ومعروف في المصادر التي سارت على النهج نفسه قبل ابن زاكور وبعده في هذا المجال، وعموما فإن هذه الشواهد التي ضمنها ابن زكور في شرحه يمكن القول إنها مدونة شعرية متميزة كمّا ونوعا.

• إنّ سياق الثّقافة المغربية والعربية سياق ظل محكوما بالانصهار في ثقافات أخرى، ومن ضروراتها اقتسام الأفكار معها في أفق تطويرها، وهذا يمكن اعتباره عاملا

مساعدا على تطوير هذه الثقافة التي لا يمكن أن نقول عنها إنها ثقافة منغلقة على نفسها؛ فالمثاقفة بادية على حقول المعرفة العربية وفي شتى المجالات. ولعلّ الحديث عن عروض الدّوبيت[16] لأكبر دليل على هذا النوع من التلاقح الثقافي المتحصّل على مرّ العصور؛ إذ نحتِ الثّقافة العربية إلى الاسترفاد من الثقافات الأخرى لا سيما الثقافة الفارسية، الشيء الذي يمكن أن نثبت معه مدى تأثّر العرب بالثّقافة الفارسية خاصة في أوزان الشعر ممثلا في عروض الدّوبيت.

• إنّ ما ينبغي التّنبيه عليه، أنّه على الرّغم من استنبات العروض المهمل لا سيما عروض الدّوبيت في البيئة العربية، فإنّه لم يلق النّجاح الباهر الذي كان متوقعا منه. وهو ما يؤكده إبراهيم أنيس بقوله: "والحقّ أن هذا الوزن لم يشِع شيوعا كافيا في اللّغة العربية حتى يصبح مألوفا بين الناس، بل لم يُرو أن شاعرا مشهورا قد اختصه بنصيب وافر من شعره".[17] أو ما ذكره ابن رشيق في تعليقه على هذا النّمط؛ إذ يقول: "وقد رأيت جماعة يركبون المخمسات والمسمطات، ويكثرون منها، ولم أر متقدما حاذقا، صنع شيئا منها؛ لأنها دالة على عجز الشاعر، وقلة قوافيه... "[18] وبما أن المنظومة موضوع الشرح شملت هذا النمط من العروض الذي لا يخرج عن الإرث العروضيِّ فإنّ ابن زاكور تعامل معه بشكل مختصر دون إبداء آرائه فيه على عكس ما فعل ابن رشيق في العمدة مثلا.

• وختاما يستوقفنا السؤال الآتي: هل يصدق على علمي العروض والقوافي عندما نقوم بصهره في ثقافتنا المعاصرة أنه من العلوم التي نضِجت حتى احترقت على حدّ تعبير شيخ البلاغيين العرب أمين الخولي أم لا ينطبق هذا الزّعم على علم ما يزال يشكل ميزانا للشعر، وترجمة عن ذوق الطباع السليمة كما يقول الجوهري،[19] وهو من أرباب هذه الصناعة وحذّاقها؟

---

[4] يتكون عروض الدوبيت من: فعْلن متفاعلن فعولن فعِلن.

[17] إبراهيم أنيس، **موسيقى الشعر** (القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، 1981)، 217.

[18] ابن رشيق القيرواني، **العمدة في صناعة الشعر ونقده**، تحقيق عبد الواحد الشعلان، الجزء الأول (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2000)، 290.

[19] إسماعيل بن حماد الجوهري، **عروض الورقة**، تحقيق محمد العلمي (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1984)، 09.

البيبليوغرافيا

ابن الأثير، ضياء الدين. **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**. تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة. الفجالة - القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.

ابن رشيق القيرواني. **العمدة في صناعة الشعر ونقده**. تحقيق عبد الواحد الشعلان. القاهرة: مكتبة الخانجي، 2000.

ابن زاكور الفاسي، محمّد. **النّفحات الأرجية والنسمات البنفسجية لنشر ما راق من الخزرجية**. تحقيق محمد الفهري. تطوان: مكتبة سلمى الثقافية، 2018.

أنيس، إبراهيم. **موسيقى الشعر**. القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، 1981.

بوصباط، ماهر. **أدب الشروح عند العرب: مقاربة نسقية**. سلسلة عيون الرسائل. تونس: الدّار التّونسية للكتاب، 2017.

الترغي، عبد الله. **الشروح الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية: العصر الأول دراسة في الأنماط والاتجاهات**. الرباط: منشورات دار الأمان، 2005.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. **عروض الورقة**. تحقيق محمد العلمي. الدار البيضاء: دار الثقافة، 1984.

زنيبر، محمّد. "الصّورة التّاريخية للمثقّف المغربي التّقليدي: ابن زاكور على حقيقته". **مجلّة كليّة الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط** 3-4 (1978).

السكيوي، بوشتى. **ظاهرة الشروح الأدبية بالمغرب في العصر العلوي الأول بين جهود الإحياء الثقافي والتأصيل المعرفي**. الرباط: منشورات دار السلام، 2016.

القادري، محمد بن الطيب. **نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني**. تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق. الرباط: منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1977.

مجلة المناهل، العدد 104: 401-413

الشعر والشعراء زمني الحسن الأول وابنه عبد العزيز من خلال دُرَرَي أحمد بن الحاج "الجوهرية" و"الإبريزية"

أحمد العراقي
كلية الآداب، ظهر المهراز بفاس

كان أحمد بن محمد بن حمدون بن الحاج السلمي[1] علماً متميّزا من بين أعلام زمني السلطانين العلويين المولى الحسن الأول (1290-1311هـ/1873-1894م) وابنه من بعده المولى عبد العزيز (1311-1325هـ/1894-1907م). توفّر له ما جعل له ميزة بين مثقّفي عصره؛ فهو سليل أسرة علمية شهيرة؛ فوالده علاّمة محدّث شاعر، وعمّه محمد الطالب قاضي الجماعة بمراكش ثم بفاس علاّمة فقيه نسّابة، وجدّه شيخ سلطان زمانه المولى سليمان وشاعر دولته وأحد أعلام علمائها وأدباءها المبرزّين. وهو صاحب حظوة لدى المولى الحسن فقد كان شيخاً له ولأولاده، واستجازه فأجازه، وقرّبه وجعله مؤرخاً رسمياً للدولة، وأمره أن يكتب تاريخاً شاملا للدولة العلوية، وفتح له أبواب خزانة كتبه فأفاد منها كثيرا فيما ألّفه برسمه من كتب ومصنّفات، وأنعم عليه بظهائر التوقير والاحترام. وقد بقيت له نفس الحظوة لدى خلفه من بعده المولى عبد العزيز.

ولد بفاس عام 1235هـ (=1819م) وتلقّى بها تعليمه عن والده وعمّه المذكور ومَن في طبقتهما مثل أحمد المرنيسي ومحمد بن عبد الرحمن الحجرتي وعلي قصّارة وغيرهم. وتخرّج بهم عالماً متمكناً، له مشاركة في العلوم والفنون المتداولة. وتولّى التدريس، وصار عضواً في مجلس العلماء وأحد أفراد مجلس شوراهم؛ وتقلّد بخطة العدالة، وصار موثّقا مقصوداً بسماط عدول فاس.

[1] ترجمته في: إدريس الفضيلي، **الدرر البهية والجواهر النبوية**، مراجعة أحمد العلوي ومصطفى العلوي، الجزء الثاني (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1999)، 309؛ عبد الكبير الكتاني، **زهر الآس في بيوتات أهل فاس**، تحقيق علي الكتاني (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2002)، 324-325؛ العباس بن إبراهيم المراكشي، **الإعلام بمن حلّ مراكش وأغمات من الأعلام**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الجزء الثاني (الرباط: المطبعة الملكية، 73-1983)، 435-436؛ ليفي بروفنصال، **مؤرخو الشرفا**، تعريب عبد القادر الخلاّدي (الرباط: دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1977)، 262-264؛ عبد السلام بن سودة، **إتحاف المطالع بوفيات القرن الثالث عشر والرابع**، تنسيق وتحقيق محمد حجي، الجزء الأول (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997)، 341؛ عبد الوهاب بن منصور، **أعلام المغرب العربي**، الجزء الثامن (الرباط: المطبعة الملكية، 1979-2007)، 115-127.

وربط علاقاته بالمخزن زمن السلطان المولى محمد بن عبد الرحمن الذي كان بعثه إلى قبيلة أحمر بناحية مراكش لتعليم الأمراء، ورثاه بعد وفاته، وكان من بين مَن أعدّوا عقد بيعة ابنه وخلفه المولى الحسن ووضعوا توقيعهم عليها.

توفي بفاس في سابع وعشري ذي الحجة عام 1316هـ الموافق لثامن ماي عام 1899م، وأُقبر بالزاوية الوزّانية بالشرشور؛ وناهز عمره عند وفاته واحدا وثمانين عاما.

كان له ميل للتأليف والتدوين، وقد خلّف عدّة مؤلفات في مجالات علمية مختلفة من نحو وفقه وتصوف وطب، وغلب عليه التاريخ. ومنها: **الفتح الودودي على المكودي**، وقد طبع، و**العقد الجوهري من فتح القيوم في حل شرح الأزهري على مقدّمة ابن أجرّوم**، وقد طبع، و**حاشية على شرح التاودي ابن سودة لتحفة الحكام لابن عاصم**، مات قبل إتمامها، و**تأليف حول زيارة الأولياء**، و**الدرر الطبية المهداة للحضرة الحسنية**، وهو في خمسة أسفار جعله في الطبّ والصيدلة، **والدر المنتخب في بعض مآثر أمير المومنين مولانا الحسن** وهو أضخم مؤلفاته، ذكر صاحب "**الدليل**" أنه يقع في نحو خمسة عشر مجلّداً،[2] و**دولة إمام المقسطين مولانا عبد العزيز أمير المومنين**، ومنها **الدرر الجوهرية** في المولى الحسن، و**الدرر الإبريزية** في خلفه المولى عبد العزيز، وهما موضوع قراءتنا فيما نحن بصدده. وكان إلى جانب ذلک يقول الشعر، ويكثر منه، غير أنه لم يجمعه في ديوان، إنّما يبثّه كثيراً في مؤلفاته.

يمكن سلک الكتاب الأول **الدرر الجوهرية** وتمام عنوانه **الدرر الجوهرية في مدح الخلافة الحسنية** في باب الدواوين الشعرية، ضمن ما كنّا اصطلحنا على تسميته بالدواوين الجماعية التي تجمع نصوصاً شعرية في موضوع أو موضوعات معيّنة لشعراء مختلفين قالوا فيها.[3] وهو في نسخته الوحيدة المعروفة لدينا، المودعة بالخزانة الحسنية تحت رقم 512، في جزأين ضخمين متساويين في حجمهما، يقع كل منهما في 493 صفحة

استهل أولهما بمقدمة ضافية في نحو اثنتي عشرة صفحة، تأنّق كثيراً في أسلوبها، وتناول فيها بعد الحمدلة والصلاة على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وآله وأصحابه جملة أغراض، من بينها: فوائد جعل الملوك في الأرض، وبيان المؤرخين مآثر كلّ دولة فيما كان عليه ملوكها، والواجب في عدم التقصير في مدحهم؛ واستعراض بعض مآثر الدولة العلوية وما شرّفها الله به، وما ظهر في وقتها من الفضل والخير وإحالته في ذلک على تاريخه عنها **الدر المنتخب المستحسن**، وظهور العلم في وقتها وانتشاره وتنافس العلماء في

[2] عبد السلام بن سودة، **دليل مؤرخ المغرب الأقصى**، الجزء الأول (الدار البيضاء: دار الكتاب، 60-1965)، 148.

[3] أحمد العراقي، **في تاريخ ديوان الشعر المغربي** (فاس: مطبعة آنفو برانت، 2009)، 50-51.

التأليف، وثناؤهم عليها وعلى ملوكها نثراً وشعراً. ثم أخذ في ذكر أوصاف مخدومه المولى الحسن، وإيراد عمود نسبه الشريف ورفعه إلى منتهاه.

وتطرّق إلى الموقف من المديح، وذكر بسماع النبيّ صلى الله عليه وسلّم للأمداح وإثابته عليها، وذلك قبل أن ينصرف إلى ذكر ما خُصّ به مخدومه من كثرة الأمداح، ورغبته في جمع بعضها؛ وصنيعه فيما تيسّر له جمعه منها، وما اختاره في تسميتها. قال من ذلك:

"وقد أكثر الشعراء حملة الفصاحة والبلاغة والبيان، مدح هذا الإمام بقصائد يعجز عن إحصائها لسان القلم وقلم اللسان، ولا يمكن أن يحيط بها ديوان، وهم وإن مدحوا وبالغوا ما قصّروا، كمهد التمر لهجر، ومتحف بالورق الشجر، وكمهد الماء للبحر، والضوء للشمس والبدر. وقد حاولت تقييد بعض ذلك، والإفصاح عن قليل ممّا هُنالك، وأركب سفينة العزم، وأمتطي سنام الحزم، راجياً أن يكون من السّعي المشكور، والعمل المبرور، إذ الأعمال بالنيّة في سائر الأمور. مرتّباً القصائد على سبب ما قيلت فيه من الأمور في الشاهد، وأذكر ما يناسب ووقفت عليه من ظهائر مولانا الشريفة، تبرّكاً وتماماً للفوائد المنيفة، وإن عرفت القائل بيّنته، وإلاّ بلفظ بعض الأدباء ذكرته. وسمّيته: "الدرر الجوهرية في مدح الخلافة الحسنية"".[4]

يتّضح إذن أن المؤلف قصد إلى وضع ديوان يجمع فيه ما قيل في مخدومه المولى الحسن من أماديح وما يتّصل بها، واختار ترتيبه حسب الأحداث والمناسبات. وأدخل فيه ما كان يقف عليه أو يصله من ظهائر سلطانية ممّا اعتبره متمّما للفائدة؛ فجاء عمله فيه مفعما بنفس تاريخي يوافق ميوله إلى التأريخ، ويسعفه في القيام بفروض مهامّه المُناطة به باعتباره مؤرّخا رسمياً للدولة؛ بل إنّه في خاتمة السفر الأول يصرّح بأنه جعل عمله فيه اختصاراً لتاريخه **الدر المنتخب المستحسن**. وقد يكون هذا الجانب هو ما جعل العلاّمة محمد المنوني يدرجه، والكتاب الآخر **الدرر الإبريزية** وهو يسير في عمومه على منواله، ضمن مصنفات تاريخ عصر الحسن الأول وابنه العزيز؛[5] وجعل كذلك واضعي فهارس الخزانة الحسنية يدرجونهما، في فهرس قسم التاريخ.[6]

[4] أحمد بن الحاج، **الدرر الجوهرية في مدح الخلافة الحسنية**، مخطوط بالخزانة الحسنية في الرباط، رقم 512، الجزء الأول، 12.

[5] محمد المنوني، **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، الجزء الثاني (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 83-2002)، 97.

[6] محمد عبد الله عنان وعبد العالي لمدبر ومحمد سعيد حنشي، **فهارس الخزانة الحسنية: فهرس قسم التاريخ**، الجزء الأول (الرباط: المطبعة الملكية، 2000)، 461-464.

والأجدر – فيما نرى – أن يدرجا معاً في فهرس مخطوطات الأدب؛ لقيام مادتهما الأساس على إيراد أشعار الشعراء وفق المناسبات والأحداث العارضة زمن السلطانين المذكورين.

ولا بد من التنبيه بين يدي تناولنا للشعر في الكتاب الأول، وبعد ذلك في الثاني، إلى أن نظرنا فيه سيركز على الوصف والإحصاء، وملاحظة بعض الظواهر والقضايا المرتبطة به، وذلك أسوة بما كنّا سرنا عليه من قبل في تناول الشعر والشعراء في العهد اليوسفي من خلال ديوان **اليمن الوافر** الذي جمعه عبد الرحمن بن زيدان؛[7] ودون الخوض في تحليل مضامينه والكشف عن مقوماته الفنية الذي يفضي إلى التفصيل والتبويب وجلب نماذج من نصوصه لتأييد ما قد نذهب إليه فيه، ممّا لا يناسب ما فرضناه في مباحث هذا الكتاب من الاهتمام أكثر بالتعريف بالكتب موضوع قراءتنا، ومحاولة الوقوف على عمل أصحابها في تأليفها أو جمعها.

يشتمل الكتاب الأول على مادة شعرية كثيرة يداني تعدادها نحواً من عشرة آلاف بيت (9676 بيت)، يتوزّعها ستّة وستون ومائتي نص شعري، ممّا تأتّى للمؤلّف جمعه من بين ما كان يتوجّه به الشعراء إلى المولى الحسن، يصله ويثيب عليه أصحابه، ثم يبعثه إليه صحبة ما كان يصدره من ظهائر قصد الجمع والتدوين، فكانت إذن عملية التأليف مفتوحة يتحكم في سيرورتها تعاقب المناسبات والأحداث العارضة، فتنمو بإضافة اللاحق الذي يتوصّل به إلى ما كان لديه في السابق، ولم تنته إلاّ بانقضاء عهد السلطان بموته، وتولّي خلفه الملك من بعده. فعملية الجمع والتدوين قد استمرّت إذن سنوات حكمه؛ وجاءت النصوص المجموعة متسلسلة ومؤرخة بتاريخ مناسبتها.

وجدير بالملاحظة أن ما تمّ جمعه وتدوينه هو ما نجح أصحابه في إيصاله للسلطان وتيسّرت لهم سبل ذلك؛ وأنّ غيره وقد يكون كثيرا لم يصله فلم يجمع ولم يدوّن، وبقي مهملا لدى أصحابه، قد نصادفه ضمن الباقي من آثارهم، أو ضمن من جمعوا أو جمعت لهم دواوينهم الشعرية.

إنّ ما تشتمل عليه **الدرر الجوهرية** من الأشعار لا يخرج عمّا دعت إليه المناسبات والأحداث المتعاقبة في عهد السلطان المذكور، فالغالب فيها غرض المديح السلطاني وما يرتبط به مما يدعو إليه نوع المناسبة أو طبيعة الحدث. وقد تعدّدت المناسبات والأحداث الداعية إليه، تأتي في طليعتها أحداث تنقلاته في ربوع مملكته، وكان معروفاً عنه كثرتها، وكثرة حَرْكاته إلى بعضها لأخذ الخارجين عن الطاعة، وقد استحوذت على خمسي النصوص تقريبا، بنحو مائة وأربعة، وبلغ ضمنها ما قيل في أخذ

[7] أحمد العراقي، **حبّات حصيد** (فاس: مطبعة آنفو برانت، 2016)، 83-105.

بني مكيلد خلال عام 1305هـ (=1887م) عشرين نصّاً.[8] ومن بينها مناسبتان سنويتان قارّتان وهما الاحتفال بالمولد النبوي وختم **صحيح البخاري**، وقد استحوذتا على ثلث مجمل النصوص تقريباً بنحو ستة وثمانين. ثم تأتي نصوص المديح العامة؛ ثم المديح بمناسبة معينة مثل حدث بيعته والتهنئة بها، وقد تناولته تسعة نصوص؛[9] أو إقامة منشآت عمرانية، أو الاحتفال بمولود، أو الإعراس لأمير، أو ختان آخر، أو الإبلال من مرض، وذلك كإبلاله من وعكة صحية أصابته خلال عام 1295هـ (=1878م) وقد تزاحم في تناولها أربعة عشر نصاً.[10]

وكان المؤلّف أحيانا يغتنم ورود بعض المناسبات والأحداث ليرضي ميوله التاريخية فيستطرد لبسط الكلام في شأنها؛ ومن ذلك حديثه عن المولد النبوي وبدء الاحتفال به ومقدار ليلته،[11] وزيارة الأضرحة وما أثير في شأنها وآدابها بمناسبة قيام السلطان خلال شوال من عام 1297هـ (=1880م) بزيارة بعض أضرحة الصالحين بفاس،[12] ثمّ ما قيل في قراءة الحديث وسرده وترتيب القصائد على ذلك.[13]

وارتبط بالمديح في **الدرر الجوهرية** غرضان آخران، وهما: الرثاء، فقد رُثي والده السلطان محمد الرابع بنصّين،[14] ثم رُثي ولده الأمير المهدي الذي توفي خلال عام 1300هـ (=1882م) بثمانية نصوص،[15] ورُثي وزيره موسى بن أحمد الذي توفي عام 1296هـ (=1878م) بثلاثة نصوص؛[16] ثم المديح النبوي، وقد تضمنته نصوص المولديات، وهي كما تقدّم غير قليلة.

وغلب في أداء هذه الأشعار القصيد، ولم يرد على غيره سوى نصّين موشّحين، أحدهما لمحمد بن المُعطى المسطاري المكناسي والثاني لعبد الواحد بن الموّاز، وكلاهما من الرمل. وقد نزع فيها الشعراء إلى التطويل حتى نيّفت قصيدة لمحمد بن أحمد المضرومي المراكشي قالها في أحداث فتنة مجاط على المائة والعشرين بيتا؛ ولم ترد عندهم سوى سبعة نصوص دون عشرة أبيات؛ ويفوق معدّل عدد الأبيات فيها جميعاً الستّة والثلاثين بيتاً.

[8] ابن الحاج، **الدرر الجوهرية**، الجزء الثاني، 273-321.
[9] ابن الحاج، **الدرر الجوهرية**، الجزء الأول، 25-39.
[10] ابن الحاج، **الدرر الجوهرية**، الجزء الأول، 168-190.
[11] ابن الحاج، **الدرر الجوهرية**، الجزء الثاني، 1-37.
[12] ابن الحاج، **الدرر الجوهرية**، الجزء الأول، 249-276.
[13] ابن الحاج، **الدرر الجوهرية**، الجزء الأول، 211-217.
[14] ابن الحاج، **الدرر الجوهرية**، الجزء الأول، 13-17.
[15] ابن الحاج، **الدرر الجوهرية**، الجزء الثاني، 59-68.
[16] ابن الحاج، **الدرر الجوهرية**، الجزء الأول، 191197.

وتطلّع بعض الشعراء إلى إضفاء أنواع من الجمالية على أشكال أدائهم الشعري. فقد عمد الشاعر محمد السوسي الرداني إلى تطريز أوائل الأبيات السبعة عشر الأولى من قصيدة مديحه للسلطان خلال عام 1306هـ[17] بحروف الآية الكريمة: "نصر من الله وفتح قريب" (الصف 13)، وذلك تيمّنا بها، وإشارة إلى ما أنعم الله به عليه من النصر والتأييد.

ومنه ما نلحظه لدى العربي غيلان الذي جعل تهنئة السلطان بالقدوم إلى فاس خلال عام 1301هـ في خمس قصائد وضع لها تسمية عامّة معبّرة، وهي "الجواهر الحسنية والتواريخ الفتحية في تهنئة مولانا أمير المومنين بقدومه للحضرة الإدريسية"؛[18] أتى بكل واحدة على وزن مختلف عمّا في الأخرى، وجعل لها عنوانا ترتيبياً هكذا: الجوهرة الأولى فالثانية إلى الخامسة، وذكر في آخر كلّ منها تاريخ القول. ونجده يسلك نفس النهج في تهنئته بالقدوم من سوس إلى مراكش خلال سنة 1303هـ؛ إذ رفع إليه ثلاث قصائد وضع لها تسمية عامّة هي "بدائع الحلل الموشية وطلائع هناء مولانا أيّده الله بقدومه للحضرة المراكشية"؛[19] ووضع لكل واحدة منها تسمية خاصة هكذا: البديعية الأولى فالثانية ثم الثالثة.

وقد جاءت هذه الأشعار على عشرة أوزان؛ ثلاثة منها تشكل أكثر من أربعة أخماس مجموعها، وهي الطويل بخمسة وثمانين نصّاً، ثم الكامل بخمسة وسبعين، فالبسيط بستّين؛ ويأتي بعدها عن بعد الوافر بأحد عشر نصّاً، والخفيف بعشرة، فالرمل بتسعة؛ ثم باقي الأوزان التي نظم الشعراء فيها على قلة، وهي الرجز والسريع والمجتث والمتقارب.

ولم تخرج نسب تداولهم للنظم على البحور الخمسة الأولى عمّا درج عليه شعراء العربية في العصور الأدبية المختلفة من إيثار النظم فيها وكثرة شيوعه بينهم حتّى ألفته آذان الناس في بيئة اللغة العربية.[20]

وأمّا قوافي هذه الأشعار فقد استحوذت فيها الراء على ما يداني ربع مجموع النصوص بواحد وستّين نصّاً؛ تأتي بعدها عن بعد الدّال بثمانية وثلاثين والميم بواحد وثلاثين، ثم الباء بسبعة وعشرين والنون بستّة وعشرين؛ فللام بثمانية عشر والباء بسبعة عشر؛ وتشكل نسبة هذه القوافي جميعا أكثر من ثلاثة أرباع مجموعها. أمّا باقي القوافي

[17] ابن الحاج، **الدرر الجوهرية**، الجزء الثاني، 345-347.

[18] ابن الحاج، **الدرر الجوهرية**، الجزء الثاني، 101-108.

[19] ابن الحاج، **الدرر الجوهرية**، الجزء الثاني، 199-207.

[20] إبراهيم أنيس، **موسيقى الشعر** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1952)، 189-190.

فجاءت بنسب أقل بالنسبة للعين والقاف بعشرة نصوص لكلّ منهما، وبنسب أقل من ذلك بالنسبة للفاء والهاء والجيم والزاي والصاد والياء؛ ولم يرد شيء بالنسبة للباقي وهي ثمانية حروف. ويلاحظ أنّ ما تقدم وروده بكثرة من تلك القوافي يوافق ما كانت تسير على من كثرة الشيوع أو توسّطه في تاريخ الشعر العربي.[21]

وتعمّد بعضهم إدخال ألوان من الصنعة والتفنّن في القوافي؛ فنجد أحدهم وهو عبد الله أكنسوس يجعل لقصيدة له من الطويل في أربعة وستين بيتاً رفعها إلى السلطان في أحداث فتنة بني مكيلد خلال عام 1305هـ ثلاث قواف متتالية العين أولا (يروعُ، سطوعُ ...) فالقاف ثانيا (يروقُ، شروقُ ...) ثم الراء ثالثاً (ينيرُ، ظهورُ...).

وإذا نظرنا في شأن شعراء **الدرر الجوهرية**، فأول ما يلفت نظرنا عددهم الكثير، إذ بلغوا واحداً وتسعين نفراً، ضمنهم ستّة وعشرون شاعرا مجهولا وردت نصوصهم دون ذكر أسمائهم.

وتختلف نسبة القول من القلّة والكثرة بينهم اختلافاً كبيراً؛ إذ لم يرد لسبعة وثلاثين من بينهم سوى نصّ واحد؛ وإذا أضفنا إليهم عدد الشعراء المجهولين على اعتبار أنهم منهم، لتعذّر نسبة أكثر من نصّ واحد لكل واحد منهم لغياب معرفة هويّاتهم، فستكون نسبتهم عالية تتعدّي ثلثي مجموعهم؛ غير أن نصيبهم من مجموع النصوص أقلّ من الربع. فأقلّ من ثلث مجموعهم إذن يتقاسمون الأرباع الثلاثة الأخرى؛ يستحوذ من بينهم أحمد بن الحاج جامع الكتاب على نصيب كبير منها يداني ربعها، وذلك بثمانية وأربعين نصّاً؛ يأتي بعده عن بعد كلّ من عبد الواحد بن الموّاز ومحمد الصنهاجي، بواحد وعشرين نصّاً لكلّ واحد منهما، ويكاد نصيبهما مجتمعين يداني ما لأحمد بن الحاج؛ ثم يأتي بعدهما التهامي المزوار بثمانية عشر نصّا، فيكون ما لهؤلاء الأربعة مجتمعين أكثر من نصف الأرباع الثلاثة؛ ويتقاسم النصف الآخر بقية الشعراء، وعدّتهم اثنان وعشرون، بنصّين لثمانية وثلاثة لخمسة، وأربعة لاثنين، وخمسة إلى أحد عشر نصّاً للسبعة الباقين.

ومن بين ستة وأربعين منهم وقفنا على تراجمهم نلاحظ أن نحو ثلثهم قضوا قبل انقضاء عهد السلطان فتوقف إنتاجهم؛ وكان من بينهم من كان لهم ميل للإكثار مثل إدريس العمراوي (تـ 1296هـ) وأحمد بن العربي البلغيثي (تـ1307هـ) ومحمد الصنهاجي (تـ1309هـ).

[21] أنيس، **موسيقى الشعر**، 246.

ونلاحظ أنّهم من حيث انتماؤهم الجغرافي، أصلهم وقرارهم ومدفنهم، يعودون إلى مناطق مختلفة من البلاد المغربية؛ كان السلطان طوال مدّته يتنقّل بينها كما يُعلم من سيرته؛ فنجد بينهم السوسيين والصحراويين والمراكشيين، إلى جانب السلاويين والرباطيين والتطوانيين، إلى جانب أكثرية من الفاسيين والمكناسيين، ثم قلّة من غيرهم.

وأمّا بالنظر إلى أشغالهم وما كانوا يتعيّشون به فهم على وجه العموم نخبة مثقّفة من الفقهاء العلماء الذين كانوا يتداولون الخطط التي كان يتداولها عادة أمثالهم في زمانهم وقبله، يأتي في طليعتها التدريس والإمامة والخطابة والإفتاء، ثم العدالة والتوثيق، وقد ارتقى بعضهم إلى تولّي القضاء؛ وتولّى آخرون خططاً إدراية كالكتابة للقياد والوزراء والسلطان؛ وتولّى أفراد منهم الوزارة، ومن بينهم محمد الصفّار ومحمد الصنهاجي والعبّاس الفاسي.

وقد انصرف بعضهم إلى التأليف والتدوين في مجالات معرفية متعدّدة ممّا كانوا يخوضون فيه؛ وكان بينهم مكثرون حفلت بذكرهم وذكر آثارهم فهارس ومعاجم المؤلفين المشرقية والمغربية، يأتي في طليعتهم مؤلّف الكتابين أحمد بن الحاج، وقد تقدّمت الإشارة إلى عدد من مؤلّفاته؛ ومنهم كذلك: إدريس بن أحمد الفضيلي، الأديب المؤرخ النسّابة، صاحب الكتاب الشهير **الدرر البهية والجواهر النبوية في الفروع الحسنية والحسينية**، وقد طبع في مجلّدين؛[22] والعربي بن عبد القادر المشرفي، الأديب المؤرخ، ومؤلفاته عديدة من بينها: شرحه لقافية أحمد ابن الونان "الشمقمقية" سمّاه **فتح المنّان على قافية ابن الونّان**؛[23] والغالي ابن المكي بن سليمان، الأديب المؤرخ، ومؤلفاته وأنظامه كثيرة، من بينها نظمه في ملوك الدولة العلوية الذي شرحه محمد المشرفي بكتابه **الدرر البهية في ملوك الدولة العلوية**؛[24] ومحمد بن إبراهيم السباعي، المؤرخ الأصولي اللغوي، ومن تآليفه تاريخه في الدولة الحسنية سمّاه: **البستان الجامع لكل نوع حسن وفنّ مستحسن في عدّ بعض مآثر السلطان مولانا الحسن**.[25]

---

[22] عمر رضا كحالة، **معجم المؤلفين**، الجزء الثاني (بغداد-بيروت: مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي، 1957)، 216؛ عبد الرحمن بن زيدان، **معجم طبقات المؤلفين على عهد دولة العلويين**، دراسة وتحقيق حسن الوزاني، الجزء الثاني (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2009)، 104.

[23] خير الدين الزركلي، **الأعلام**، الجزء الرابع (بيروت: دار العلم للملايين، 1984)، 224؛ كحالة، **معجم المؤلفين**، الجزء السادس، 277، واختلط عليه بسواه فجعله ابن علي، وجعل وفاته في 1096هـ وهو غير ذلك؛ ابن زيدان، **معجم طبقات المؤلفين**، الجزء الثاني، 211.

[24] الزركلي، **الأعلام**، الجزء السادس، 324-325؛ ابن زيدان، **معجم طبقات المؤلفين**، الجزء الثاني، 238-239.

[25] الزركلي، **الأعلام**، الجزء الخامس، 305؛ ابن زيدان، **معجم طبقات المؤلفين**، الجزء الثاني، 265-267.

ويجمع بينهم جميعاً أنّهم كانوا يقرضون الشعر يلبّون به حاجات أنفسهم المختلفة، ومن بينها التقرّب للسلطان بمديحه، والتوق إلى الظفر بالحظوة لديه، ونيل عطاياه. وقد كان بينهم مكثرون، قالوا في المديح السلطاني وفي غيره من الأغراض الشعرية. ومنهم من لم تكن له شهرة بين معاصريه إلاّ بالشعر، لعلّ أبرزهم الفاطمي الصقلي، وخصوصاً إدريس السناني، وقد جلّى في فصيحه وملحونه. وتأتّى لبعضهم جمع دواوين لأنفسهم، أو جمعها لهم غيرهم؛ ومن بينهم: إدريس العمراوي والفاطمي الصقلي ومحمد بناصر حركات وإدريس السناني وأحمد بن الموّاز.

وأما الكتاب الثاني **الدرر الإبريزية** وتمام عنوانه: **الدرر الإبريزية في المناقب العزيزية**، فهو استمرار في نهجه للأول، حتى ليمكن اعتباره ذيلا له، لا يميّزه عنه إلاّ أنه يخصّ المولى عبد العزيز. وهو موجود في نسخته الوحيدة أيضا المعروفة لدينا، المودعة في الخزانة الحسنية تحت رقم 4107، ويشتمل على 360 صفحة. فهو إذن لا يشكل سوى ما يفوق ثلث الأول بقليل؛ ولا يغطي من العهد العزيزي سوى الأعوام الخمسة الأولى، وتوقف بوفاة المؤلف التي كانت كما مرّ بنا في آخر عام 1316هـ.

استهلّه بمقدمة تكاد لا تختلف كثيراً عن مقدمة سابقه فيما اشتملت عليه من أغراض، فبعد الحمدلة والصلاة على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، تحدّث عن فضل الخلافة، وكون الدولة العلوية أشرف الدول وأرقاها، والتنبيه إلى ما قيّضه الله لها ممّن أجروا أقلامهم في ذكر فضائلها ومآثرها، وتخلّص لذكر مخدومه الجديد المولى عبد العزيز، وميزة تقديم والده له وجعله خليفة عنه، وأورد عمود نسبه الشريف ورفعه إلى منتهاه، وتوقّف عند حدث وفاة والده وبيعته، غير أنه لم يذكر ما هو مقبل عليه من جمع ما قيل في مديحه، ولم يورد في آخرها تسميته التي اختارها له، وإنما كان أتى بها في الطرّة من صفحتها الأولى.

يحتوي هذا الكتاب الثاني هو أيضا على كمّية وافرة من الأشعار، قوامها من الأبيات ثمانية وتسعون وخمسمائة وألفان (2598)، يتوزّعها أربعة وسبعون نصّاً؛ هي حصيلة ما كان تلقّاه مؤلّفه قبل وفاته من السلطان الجديد في السنوات الخمس الأولى من مدّته، التي استمرّت إلى حين تولّي أخيه المولى عبد الحفيظ خلال عام 1325هـ أي إنها لا تشمل إلاّ ما يعادل ثلثها الأول، ولا تشمل ثلثيها الباقيين، فيكون بذلك قد فاتنا شيء كثير ممّا قيل في هذا السلطان ولكنّه لم يُدوّن.

لم تخرج الأشعار الواردة في الكتاب عن غرض المديح السلطاني؛ وتكتسح المولديات بسبعة وخمسين نصّاً أكثر من ثلاثة أرباع مجموعها، وتتضمّن كما يقضي بناؤها الفني مديحاً نبوياً يضاهي ما فيها من المديح السلطاني؛ ويتقاسم ما فضل عنها التهنئة بالبيعة بخمسة نصوص، والتهنئة بليلة القدر بخمسة أيضا، ثم تنقلات السلطان وقيامه لصد بعض الخارجين عن الطاعة بسبعة.

وقد نظم شعراء **الدرر الإبريزية** في ثمانية أوزان؛ يستحوذ الكامل من بينها بثلاثة وعشرين نصّاً على ما يداني الثلث؛ يليه الطويل باثنين وعشرين، فالبسيط بتسعة عشر؛ ولا يفضل عن الثلاثة إلاّ عشرة نصوص تتوزعها خمسة أوزان، ثلاثة للسريع ومثلها للخفيف، واثنان للرمل، وواحد للوافر ومثله للمجتث.

وجعلوا قوافيهم على خمسة عشر حرفاً؛ اقتطعت ثلاثة منها نصف مجموع النصوص؛ الدال بخمسة عشر، والراء باثني عشر، والتاء بعشرة؛ تأتي بعدها كلّ من الميم بتسعة واللام بسبعة؛ فيكون لهذة الخمسة مجتمعة ما يداني ثلاثة أرباع مجموع القوافي، وتتقاسم العشر البواقي ما فضل عنها، وهي النون بخمسة نصوص، والباء بأربعة، والهاء بثلاثة، والهمزة والقاف باثنين، والسين والعين والفاء والكاف والياء بواحد.

وقد انصرف بعضهم إلى ضروب من الصنعة والتفنّن في قوافيهم، فنجد أحدهم يلتزم في مولدية دالية من الكامل في جميع قوافيها الستّين باسم النبي الشريف "محمّد"، عدل عنه في اثنتين بـ"أحمد"، وفي واحدة بـ"لم يولد".[26]

ومن الملاحظ أنّ شعراء العهد العزيزي لم يخرجوا في ممارستهم للأوزان والقوافي عمّا كان متداولا بين شعراء العربية في المشرق والمغرب في مختلف العصور الأدبية من إيثار النظم وشيوعه عندهم في أوزان وقواف معيّنة، ألفتها آذان الناس في بيئة اللغة العربية؛ وهي ما توقفنا عنده من قبل لدى شعراء دولة المولى الحسن من خلال **الدرر الجوهرية**، وكذلك لدى ابنه الآخر من بعدهما المولى يوسف فيما كان جمعه ابن زيدان في **اليمن الوافر**.[27]

أمّا عدّة شعراء **الدرر الإبريزية** فأربعون شاعراً، ضمنهم أربعة عشر لم تذكر أسماؤهم؛ وبينهم أحد عشر شاعراً مخضرم دولتي الوالد والولد؛ بل سنجد لثلاثة منهم

[26] أحمد بن الحاج، **الدرر الإبريزية في المناقب العزيزية**، مخطوط الخزانة الحسنية رقم 4017، 275-280؛ وهي لمجهول.

[27] العراقي، **حبّات حصيد**، 94-95.

حضوراً ملحوظاً فيما بعدُ في العهد اليوسفي، وهم: أحمد بن الموّاز وعبد الله الفاسي والهاشمي الطوبي.

أمّا نسبة القول لديهم فمختلفة؛ يأتي في طليعتهم أربعة من بينهم بما يداني خمسي مجموع النصوص، أولهم مؤلّف الكتاب أحمد بن الحاج بخمسة عشر، بعده عن بُعد التهامي المزوار بخمسة،[28] ثمّ بأربعة لكل من عبد الواحد بن الموّاز وولده أحمد. وفي مقابلهم يغلب عدد من لهم نصّ واحد، فيشكلون أكثر من خمسي مجموعهم بثلاثين نصّاً. ويتقاسم أقل من الخمس الباقي ستة شعراء؛ اثنان بنصين لكل واحد منهما، وأربعة بثلاثة.

وإلى جانب الأعلام المبرّزين من مخضرمي العهدين أمثال أحمد بن الحاج والتهامي المزوار وعبد الواحد بن المواز وولده أحمد ظهر غيرهم ممن كان لهم شأن في العهد العزيزي وفيما بعده؛ لعلّ أبرزهم القاضي الأديب أحمد بن المأمون البلغيثي، وهو صاحب تآليف عديدة، وله ديوان شعر حافل في مجلّدين رتّبه على الحروف، سمّاه: **تبسّم ثغور الأشعار بتنسم عبير الأفكار**؛ ثمّ المؤرخ الأديب الشاعر محمد قصّارة، صاحب شرح على كتاب ابن الخطيب بعنوان: **معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار**، يقع في عدّة أسفار.[29] ومن أبرز شعراء **الدرر الإبريزية** الآخرين أصحاب الدواوين: محمّد بناصر حركات السلاوي ومحمد بن محمد الرايس وعبد السلام بن محمد السكوري.

وبعد فإن صنيع أحمد بن الحاج في دُرَرَيْه "الجوهرية" و"الإبريزية" يمكن عدّه عملاً بالغ الأهمية لمؤرّخ الأدب المغربي في عصوره المتأخرة؛ يوفّر له مادّة شعرية وافرة تربو على اثني عشر ألف بيت (12277) يتوزّعها ثلاثمائة وأربعون نصّاً، لنحو مائة وعشرين شاعراً ؛ يغلب فيها المديح السلطاني، وإليه كان القصد فيها، وضمنه كثير من المديح النبوي قضت بوجوده ضرورة فنية يقوم عليها بناء القصائد المولديات، وهي كثيرة تبلغ نسبتها بين غيرها من النصوص حوالي الثلث من مجموعها (111 نصّاً)؛ وترتبط به على قلة بعض الأغراض الأخرى كالرثاء والتهنئات وما إليها ممّا كانت تدعو إليها طبيعة مناسبات القول التي يتوجّه فيها الشعراء إلى السلطان.

---

[28] وجوده ضمن شعراء العهد العزيزي يقضي باعتبار ما جاء لدى مَن ترجمه أولاً (عبد الرحمن بن زيدان، **إتحاف أعلام الناس**، الجزء الثاني (الدار البيضاء: مطابع إيديال، 1990)، 106) ونقل عنه غيره، من كونه توفي في محرم عام 1310هـ هفوة قلم، ينبغي تصويبها؛ إذا كان ما يزال حيّا خلال مولد عام 1316هـ كما في **الدرر الإبريزية**، 350.

[29] ابن سودة، **دليل مؤرخ**، الجزء الأول، 58.

ولا بدّ من التنبيه إلى أنّ هذه الأشعار التي تأتّى للمؤلف جمعها في كتابيه، ووقفنا على أعدادها، ليست إلاّ جانباً يسيراً ممّا قيل زمن السلطان المولى الحسن وطرف من زمن ولده العزيز، ليس فقط في كونها لا تشمل بقية الأغراض التي كان يتداولها الشعراء آنذاك، وإنّما أيضا فيما تطرّقت إليه من المديح وحصرته في السلطاني دون سواه، ومن المديح النبوي وحصرته فيما جاء ضمن المولديات، ومن الرثاء ولم تخرج فيه عن دائرة ما يتعلّق بالسلطان؛ ولا عجب في هذا لأن الأمر يتعلق بمؤلفين أو ديوانين جماعيين خاصّين قصد جامعهما إلى تدوين ما قيل في السلطانين المذكورين، ممّا وصله منهما؛ فهما إذن ليسا ديوانين جماعيّين عامّين للشعر في زمانهما أو بالتعبير الحديث ليسا أنطولوجيا (Anthologie) له. وينبغي لمن يطلب النظر في عموم الشعر آنذاك أن يبحث عنه في مظانّه التي اهتمت بأصحابه وآثارهم، وفيما جمعه بعضهم لأنفسهم من دواوين أو جُمعت لهم من قِبل غيرهم نجد ذكراً لبعضها عند صاحبي **الدليل**[30] و**المصادر العربية**.[31]

البيبليوغرافيا

ابن إبراهيم المراكشي، العباس. **الإعلام بمن حلّ مراكش وأغمات من الأعلام**. تحقيق عبد الوهاب بن منصور. الرباط: المطبعة الملكية، 73-1983.

أنيس، إبراهيم. **موسيقى الشعر**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1952.

بروفنصال، ليفي. **مؤرخو الشرفا**. تعريب عبد القادر الخلاّدي. الرباط: دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1977.

بن الحاج، أحمد. **الدرر الإبريزية في المناقب العزيزية**. مخطوط الخزانة الحسنية رقم 4017.

______. **الدرر الجوهرية في مدح الخلافة الحسنية**. مخطوط بالخزانة الحسنية في الرباط، رقم 512.

بن زيدان، عبد الرحمن. **معجم طبقات المؤلفين على عهد دولة العلويين**. دراسة وتحقيق حسن الوزاني. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2009.

______. **إتحاف أعلام الناس**. الدار البيضاء: مطابع إيديال، 1990.

بن سودة، عبد السلام. **إتحاف المطالع بوفيات القرن الثالث عشر والرابع**. تنسيق وتحقيق محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997.

______. **دليل مؤرخ المغرب الأقصى**. الدار البيضاء: دار الكتاب، 60-1965.

بن منصور، عبد الوهاب. **أعلام المغرب العربي**. الرباط: المطبعة الملكية، 1979-2007.

رضا كحالة، عمر. **معجم المؤلفين**. بغداد-بيروت: مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي، 1957.

---

[30] ابن سودة، **دليل مؤرخ**، الجزء الثاني، 392-393.

[31] المنوني، **المصادر العربية**، الجزء الثاني، 130-131.

الزركلي، خير الدين. **الأعلام**. بيروت: دار العلم للملايين، 1984.

العراقي، أحمد. **حبّات حصيد.** فاس: مطبعة آنفو برانت، 2016.

______. **في تاريخ ديوان الشعر المغربي**. فاس: مطبعة آنفو برانت، 2009.

عنان، محمد عبد الله وعبد العالي لمدبر ومحمد سعيد حنشي. **فهارس الخزانة الحسنية: فهرس قسم التاريخ**. الرباط: المطبعة الملكية، 2000.

الفضيلي، إدريس. **الدرر البهية والجواهر النبوية.** مراجعة أحمد العلوي ومصطفى العلوي. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1999.

الكتاني، عبد الكبير. **زهر الآس في بيوتات أهل فاس.** تحقيق علي الكتاني. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2002.

المنوني، محمد. **المصادر العربية لتاريخ المغرب**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 83-2002.

مجلة المناهل، العدد 104: 415-421

بلاغة الحجاج وتحليل الخطابات
قراءة في كتاب: "في بلاغة الحجاج: نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات" لمحمد مشبال

كريم الطيبي
باحث في البلاغة وتحليل الخطاب
الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين، تطوان

مقدّمة

يعدّ كتاب **في بلاغة الحجاج: نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات** من الإصدارات الأكاديمية للأستاذ الناقد والبلاغي الدكتور محمد مشبال، وقد صدر هذا الكتاب في حلة أنيقة عن دار كنوز المعرفة بالأردن، ويقع الكتاب في ثلاثمائة وثلاث وستين 363 صفحة من القِطْع المتوسط. وقد حاز به جائزة الشيخ زايد للكتاب سنة 2018م، وعلى الرغم من أن الكتاب متكامل في تصوّره، إلا أن النظر إليه ينبغي أن يكون ضمن سياقه العام؛ فالكتاب يأتي لاستئناف المشروع الموسوم بـ"البلاغة الرحبة" الذي انشغل بترصيص لبناته منذ الكتابات الأولى، وعليه فإن هذا الكتاب لا يشكل قطيعة مع المؤلفات السابقة للمؤلف، بل إنه لبنة تُواصل تشييد معالم هذا المشروع حتى يكتمل ويصير مقاربة متماسكة وناجعة في تحليل الخطابات الإنسانية.

ويمكن أن نلقي نظرة شاملة على المشروع البلاغي لمحمد مشبال، وكما يمكن – عمومًا والسياق يفترض التعميم – تقسيم الانشغال البلاغي عند الباحث إلى ثلاث مراحل:

1. مرحلة المساءلة

ويمكن اختصار معالم هذه المرحلة في ارتكان الباحث إلى إعادة مساءلة التراث البلاغي (ابن جني، الجرجاني، السكاكي... إلخ)؛ من أجل مساءلته وتقييمه وتقويمه والإفادة منه، ولم تقتصر مرحلة المساءلة على التراث البلاغي القديم، بل إنها انصرفت كذلك إلى الاجتهادات البلاغية الحديثة (مثلاً: أمين الخولي، جماعة مو MU)، وقد تجلت هذه المرحلة في كتاباته الأولى: **مقولات بلاغية في تحليل الشعر** (1993)، و**بلاغة النادرة**

(1997)، **وأسرار النقد** (2002)، و**البلاغة والأصول** (2006). وإن كانت هذه الكتابات تختلف فيما بينها من حيث طموحها وأهدافها، فإنها تسير نحو مصب واحد هو: "الانخراط في بلاغة أدبية بمنظور مختلف عن منظور البلاغة المدرسية أو البلاغة النظرية التصنيفية الموروثة عن التراث البلاغي العربي وعن البلاغة الأوروبية الكلاسيكية؛ بلاغة منفتحة على أسئلة الأسلوبية والشعرية، ومتفاعلة مع النصوص وأنواع الخطابات الأدبية".[1] فقد سعت هذه الدراسات إلى النبش في مفاهيم البلاغة وقواعدها، وفي الوقت نفسه، مالت نحو توسيعها وإخراجها من مضايقها وما يشوبها من انحسار، لذلك كان طموح هذه الكتابات هو: "تقريب البلاغة من النقد وإغناء المفهومات البلاغية بأسئلة مستعارة من النظرية الأدبية من قبيل ربط البلاغة بالأنواع الأدبية وتوسيع موضوع البلاغة خارج دائرة الوجوه البلاغية المقننة، لتشمل إجراءات جمالية تفرزها النصوص والأنواع التي تنتمي إليها".[2]

هكذا يختصر هذا الاتجاه "الوسوسة المعرفية" التي سكنت هاجس الباحث حول البلاغة ومفاهيمها، وكأننا به يعرب عن قلقه في ضياع أشواط طويلة قطعتها البلاغة وهي رهينة تقسيماتها الضيقة وانحسارها في أبعادها الجمالية والأسلوبية. إن الطابع المدرسي الذي انزلقت فيه البلاغة العربية حفز الباحث على صياغة تصور جديد يطور البلاغة ويجعلها أداة فعَّالة وإجرائية في تحليل النصوص والخطابات.

2. مرحلة البلورة

في هذه المرحلة جَنَحَتْ كتابات محمد مشبال نحو صياغة معالم مشروع بلاغي استثمر فيه الاجتهادات التي حملت على عاتقها تطوير البلاغة وانتشالها من جمودها وتقهقرها، فعمد إلى تبنِّي تصور جديد منفتح يرى في البلاغة أداة لمحاورة النصوص وتحليلها ورصد أبعادها التداولية، وتتجاوز النظرة المعيارية التي رافقت البلاغة التقليدية، وتثور على أبعادها التجزيئية التي تنبني على اقتناص الصور الأسلوبية، واستخلاصها بوصفها شاهدا يتيما معزولا عن بنيته الكلية وسياقه العام. لقد قدَّمت هذه المرحلة البلاغة بوصفها مقاربة تمتلك قواعد ومبادئ وأدوات كفيلة بتحليل الخطابات، منفتحة بذلك على حقول معرفية متنوعة كالأسلوبية والتداوليات والسرديات والسيميائية وغيرها، وتتجلى هذه المرحلة في كتبه: **البلاغة والأدب** (2010)، و**البلاغة والسرد: جدل الحجاج والتخييل في أخبار الجاحظ** (2010)، ومقالات ودراسات مختلفة عكست الهم المعرفي المنشغل بسؤال البلاغة لدى هذا الباحث.

---

[1] محمد مشبال، **في بلاغة الحجاج: نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات** (عمّان: دار كنوز المعرفة، 2017)، 10.

[2] مشبال، **في بلاغة الحجاج**، 10.

3. مرحلة الأجرأة

بعد أن أسَّسَ مشبال معالم مشروعه البلاغي واقتناعه بجدوى إعادة تجديد الدرس البلاغي وانتشاله من مسارب الإنشائية والأسلوبية، لم يكتفِ الباحث بتقديم تصورات نظرية مختصرة في مقولات مجردة ومفاهيم فضائية؛ بل تسلَّح بعتاده الفكري وأدواته التحليلية لينخرط في أجرأة مشروعه وتطبيقه، وهذا ما ميّز المرحلة؛ إذ جنح مشبال إلى استقراء النصوص وتحليل الخطابات مطبِّقاً نجاعة مشروعه البلاغي، ونتيجة لهذا التوجه انبثق كتابه الموسوم بـ: **خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ: مقاربة بلاغية حجاجية لرسائل الجاحظ** (2015م)، وهو كتاب ينحو منحى إجرائياً، يقارب فيه المحلِّلُ رسائل الجاحظ انطلاقا من مقاربة بلاغية حجاجية؛ بيد أن تحليله تركز في هذا الكتاب على "اللوكوس" Logos/أي التقنيات الحجاجية الثاوية في خطاب رسائل الجاحظ، إلا أن الكتاب يفصح عن تصور متين، ونتائج بحثية تثبت نجاعة مقاربة مشبال في تحليل الخطابات.

وينسجم كتاب: **في بلاغة الحجاج: نحو مقاربة بلاغية لتحليل الخطاب** مع هذه المرحلة؛ إذ إن طموح الكتاب توجّه نحو صياغة مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات، وتتأسس هذه المقاربة على تصورات أرسطو للبلاغة، والمتعلقة بالثالوث الخطابي: الإيتوس (Ethos)/واللوگوس (Logos) /والباتوس/(Pathos)، وبناء عليه، لم تعد "البلاغة تهتم ببنية اللغة، كما شاءت التصورات البنيوية تقديمها لنا؛ ولكنها أصبحت تنظر إلى وظيفتها، وإلى الآثار التي تحدثها في المتلقي. باختصار، أصبحت البلاغة بعد استعادتها للمكون التداولي الذي فقدته في تاريخها الطويل، معنية بالإجابة عن السؤال الآتي: كيف يحصل الإقناع في مقام معين؟ وما هي الوسائل الخطابية المستخدمة؟".[3]

لقد أسس الباحث كتابه تأسيساً نظريا واضحاً اضطلع به القسم الأول الموسوم بـ: "في النظرية البلاغية المفهومات والمبادئ"، حيث عمد إلى إعادة صياغة تصوره للبلاغة – كما جاء في الفصل الأول – متطرقا إلى أهم الأفكار التي وصل إليها، فتحدث عن خصائص البلاغة الأدبية والبلاغة الحجاجية، وذكر التقاطع المتلازم للحجاج مع التخييل، وكذا التأثير البلاغي والتأثير الجمالي. أما الفصل الثاني فانبرى إلى تقديم خطة واضحة الصّوى، تعتمد على جملة من المبادئ ولعل أهمها:

• نوع الخطاب: ويقوم هذا المبدأ على أن المحلل علي أن يؤطر النص أو الخطاب في نوعه، فـ"كل نص ذي غرض إقناعي يقبل تصنيفا في إطار أحد أنواع الخطاب

[3] مشبال، **في بلاغة الحجاج**، 19.

الثلاثة التي صنفها أرسطو، باعتبارها تمثل المواقف التواصلية الكبرى التي يمكن أن ينخرط فيها الخطيب الذي يروم التأثير في المخاطب وحمله على الاضطلاع بفعل ما".[4]

• الإيجاد: ويتمثل في البحث عن كيفية تشكل الخطاب؛ أي جملة التقنيات اللوغوسية التي توسل بها المتكلم لتأكيد موقفه.

• الترتيب: لا بد من المحلل البلاغي أن يستثمر ترتيب المتكلم للخطة الحجاجية بما يعبر عن قصدية واضحة لديه.

• الأسلوب: وهو "الصياغة الأسلوبية للنص أو التشكيل الخطابي اللغوي والأسلوبي للمواضع والحجج والأهواء وصورة الخطيب الأخلاقية".[5]

بعد هذا المهاد النظري الذي عقد فيه الباحث الخطوط العريضة لمقاربته البلاغية، ينتقل في القسم الثاني والموسوم بـ: "التحليل البلاغي والإستراتيجيات الخطابية"، إلى تعميق البحث في الاستراتيجيات الخطابية من خلال تقديم إطار نظريّ معزّز بتحليلات تطبيقية تؤكد نجاعة هذه الأدوات، وقد تضمن هذا القسم التقسيم الأرسطي للحجج، فقد انشغل الفصل الأول بدراسة الاستراتيجية الحجاجية أو التقنيات الحجاجية (اللوگوس)، مثل: السرد، المثال، الحجاج بالسلطة (الشخص وأعماله، حجة القدوة)، الاتفاق المسبق، حجج التعاقب. بينما تناول الفصل الثاني استراتيجية الإيتوس، أي حجاجية صورة الذات في الخطاب (أخلاق الخطيب في الخطاب)، وبعد أن قدم الباحث تصورا واضحا حول الإيتوس انتقل إلى أجرأة هذا المفهوم، فحلل صورة يزيد بن الوليد في خطبة سياسية، وحلل أيضا خطبة لحسني مبارك وخطابا لرئيس الحكومة المغربي السابق عبد الإله بنكيران. أما الفصل الثالث فانصرف إلى إستراتيجية الأهواء (الباتوس)، أطر الباحث هذه المقولة الحجاجية نظريا، ثم جنح إلى تقديم تحليلات إجرائية حول نصوص من خطب الحجاج بن يوسف الثقفي، ونصوص أخرى تندرج ضمن الموعظة الدينية. ليختم الباحث كتابه بفصل أخير تناول فيه بلاغة الوجوه الأسلوبية؛ فالصورة (الصور الأسلوبية كالاستعارة والتشبيه والكناية وغيرها) وفق التحليل البلاغي ليست "حلية لتحسين المعنى، ولا تعبيرا عن ذاتية المتكلم ورؤيته التخييلية للعالم، ولا هي مكون في البناء الجمالي للنص".[6] بل إنها تطوي على طاقة حجاجية عاطفية تروم التأثير والإقناع، وقد قدم الباحث نماذج تحليلية لبعض الصور الأسلوبية.

[4] مشبال، **في بلاغة الحجاج**، 41.

[5] مشبال، **في بلاغة الحجاج**، 43.

[6] مشبال، **في بلاغة الحجاج**، 303.

يتّضح، انطلاقا ممّا سبق، أنّ الكتاب، قيد القراءة، تتويج لمؤلفات الباحث كلّها وخلاصة لتجربة بحثية دامت سنين عددا من البحث والمدارسة والقراءة والتحليل والتأطير؛ إذ ارتأى الباحث في هذا المؤلّف بناء مقاربة تُعنى بتحليل الخطابات، وتتوكأ هذه المقاربة على مقوّمات منهاجية وأدوات إجرائية مستمدّة من البلاغة الأرسطية ومن التصورات الحجاجية المعاصرة، كما تتأسس هذه المقاربة البلاغية على دعامات مهمة أبرزها:

• اعتبار البلاغة أداة إجرائية ومنهجا في تحليل النصوص وقراءتها وفهمها وتفسيرها؛ فالكتاب كما يقول المؤلّف يقدّم "البلاغة باعتبارها منهجا في تحليل النصوص الحجاجية انطلاقا من استراتيجياتها الخَطابية التي عدّها أرسطو الوسائل الأساس لصناعة الحجاج، وهي استراتيجيات اللوغوس والإيتوس والباتوس".[7]

• اعتبار الخطاب نشاطا تفاعليا وتواصليا يتغيا التأثير في المتلقي، يقول الباحث: "تتناول بلاغة الحجاج الخطاب باعتباره نشاطا لفظيا يروم التأثير العملي في الآخر، مستخدما في عملية الإقناع، أخلاق المتكلم (الإيتوس) وأهواء السامع (الباتوس) وحجج الخطاب (اللوگوس)، هذا التصور التداولي للخطاب، جعل بلاغة الحجاج تتجاوز المستوى الأسلوبي (العبارة) الذي شكل موضوع البلاغة الأدبية".[8]

• إذا كانت البلاغة الأدبية تصدر عن بلاغة عامة تتعامل مع سائر الخطابات بالنظرة نفسها وتغفل سلطة النوع، فإن المقاربة البلاغية الحجاجية تقترح بلاغة نوعية تراعي الخصوصية النوعية للخطاب، وتعالج الآليات الخِطابية في علاقتها بإطارها النّوعي.

• تنشغل بلاغة الحجاج المقترحة في الكتاب، برصد التقنيات الحجاجية والآليات الإقناعية الثاوية في الخطاب، إنها معنية بالجواب عن السؤال الآتي: كيف يحصل الإقناع في مقام معين؟ وما هي وسائله الخِطابية المستخدمة؟

نخلص ممّا سبق، أن كتاب "في بلاغة الحجاج" حاول استثمار النظريات البلاغية لخلق تصور منفتح ورحب يُرجع للبلاغة توهجها وسلطتها ويجعل منها منهجا فعّالا وناجعا في تحليل النصوص والخطابات، وإذا كان التوكؤ على تلك النظريات البلاغية يشكل مرتكزا من مرتكزات بلاغة الحجاج، فهذا لا يعني بحال الاسترخاء أمام مقولاتها البلاغية الجاهزة وتطبيقيها وترديدها، فالبلاغة المأمولة عند محمد مشبال بلاغة

[7] مشبال، **في بلاغة الحجاج**، 11.

[8] مشبال، **في بلاغة الحجاج**، 19.

مجتهدة تعقد الصلة بالنصوص وتواكب حركية الفكر والنقد والثقافة وتتفاعل مع سائر الحقول المعرفية المجاورة كاللسانيات والتداوليات وعلم الاجتماع وعلم النفس وغيرها من العلوم الإنسانية.

لقد انطلق مشبال من تصوّر أساس يقوم على اعتبار البلاغة مكوّنا مركزيا في تراثنا وثقافتنا، يقول: "البلاغة هي العلم الذي اهتدت إليه الثقافة العربية القديمة في سعيها لاكتشاف صناعة الأدب، فهي علامة متأصلة في هويتنا الثقافية"؛[9] فالبلاغة، من منظور الباحث، ليست علما مستوردًا أو منقولا، بل إنّه نبت في تربة الفكر العربي، وترعرع في أحضان ثقافته التي تشكلت في حوار مع الجدال الدّيني وعلم الكلام والبحث في أسرار القرآن الكريم وإعجازه، والسّجال العقدي الذي بلغ أوجه في فترات ازدهار الفكر العربي التّراثي، ومن ثمّ، فهي علمٌ له أسسه ومقولاته وأدواته ومبادئه، وليست مجرّد قواعد جافّة تقتفي آثار الصّور الأسلوبية، وتتتبّع مواطن الجمال في النّصوص، بل إنّ "لها القدرة على التفاعل مع مختلف النّصوص والنّظريات، الأمر الذي يجعلها تتّسم بالرّحابة في الموضوع والمنهج".[10] وانطلاقا من هذا التّصور الرّحب والشّمولي الموسوم بالعمق والأصالة، حاول البلاغي محمد مشبال تكريس هذه الرّؤية المتجدّدة، وتأصيل هذا المفهوم المنفتح للبلاغة، وثمّة قطيعة بارزة مع التصوّر المدرسي الجافّ الّذي جمّد الدّرس البلاغي وقولبه في قوالب جاهزة عديمة الجدوى، وضيّقة الرؤية، وهذا ما أكده في أكثر من مناسبة؛ فقد ذكر أنّ "المقصود بمفهوم "بلاغة" النّص ليس مظهره الأسلوبي أو صياغته الأسلوبية بناء على تصور سائد يطابق بين البلاغة والأسلوبية"،[11] كما أنّ البلاغة إمبراطورية واسعة تنفتح على مختلف الرؤى المعرفية، والمجالات العلمية المجاورة لها، وليست مقاربة منغلقة وجامدة، ذلک أنّ "ربط البلاغة بتحليل الخطابات في سياقاتها النوعية المختلفة، إجراء يقود بالضرورة إلى الاستفادة من نظريات أخرى في تحليل النّص"،[12] ولا يعني بحال، انفتاح البلاغة على حقول معرفية وعلمية أخرى غياب الفعالية الإجرائية في أدواتها، بقدر ما هو معطى أساس فرضته التحولات المعرفية في عصرنا الحالي الّذي قوّض الحواجز بين العلوم، وصار التّكامل المعرفي شعارا تتبنّاه كثير من التّصورات المعاصرة، وعليه فإنّ في "ربط البلاغة بأنواع الخطاب وبحقول نظرية مختلفة (الشعرية، والتداوليات، ومناهج تحليل الخطاب وعلوم الاتصال) ثراءً نظريًا

[9] راجع نصّ الحوار الذي أجرته **مجلة البلاغة وتحليل الخطاب** 5 (خريف 2014): 121.

[10] **مجلة البلاغة وتحليل الخطاب** 5 (خريف 2014): 121.

[11] محمد مشبال، **خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ: مقاربة بلاغية حجاجية** (عمّان: دار كنوز المعرفة، 2015)، 13.

[12] محمد مشبال (إشراف)، **بلاغة النص التراثي: مقاربات بلاغية حجاجية** (القاهرة: دار العين، 2013)، 8.

وإجرائيًّا، فلم تعد البلاغة – في تفاعلها مع الخطابات الملموسة – جهازًا مقفلا وحقلا ضيّقًا".[13]

خلاصة

لقد كانت هذه المبادئ أهمّ مرتكزات التصور البلاغي الذي قام عليه الكتاب الذي نحن بصدد تقديم قراءة في محتوياته، وقد أسهم هذا الكتاب، بصورة مهمّة، في تقديم تصور تحليلي نظري ومقاربة إجرائية فعّالة تسعف الباحثين في تحليل الخطابات من زاوية بلاغية حجاجية، ولا أدلّ على هذا الإسهام من تكريم هذا المؤلَّف من قبل إحدى أهمّ الجوائز في العالم العربي الإسلامي وهي جائزة الشيخ زايد – فرع الفنون والدراسات النقدية 2018م.

وفي الختام، يمكن القول إن كتاب **في بلاغة الحجاج** مؤلف رصين وعميق ومؤسّس، وهذا راجع إلى الانخراط المبكر لمؤلِّفه في قضايا البلاغة، وانشغاله الدائم بأسئلتها وإشكالاتها. إذ على الرغم من أن الكتابة في تخصصات علمية شتى أصبحت عملة رائجة اليوم، إلا أنّ الباحث المغربي محمد مشبال آثر الزهد فيها وفاءً لمشروعه وإيمانا منه بأن العلم النافع وحده يدوم.

البيبليوغرافيا

مجلة البلاغة وتحليل الخطاب 5 (خريف 2014).

مشبال، محمد. **في بلاغة الحجاج: نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات.** عمّان: دار كنوز المعرفة، 2017.

______. **خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ: مقاربة بلاغية حجاجية.** عمّان: دار كنوز المعرفة، 2015.

______. (إشراف). **بلاغة النص التراثي: مقاربات بلاغية حجاجية**. القاهرة: دار العين، 2013.

[13] مشبال (إشراف)، **بلاغة النص**، 8.

مجلة المناهل، العدد 104: 423-430

قراءة في كتاب رحمة بورقية:
التفكير في المدرسة تفكيرٌ في المجتمع.
تأملات سوسيولوجية حول التربية في المغرب

محمد مرشد
باحث في سوسيولوجيا التربية

في كتابِها **التّفكير في المدرسة تَفكيرٌ في المجتمع**،[1] تَتناول عالمة الاجتماع المغربية رحمة بورقية تلك العلاقة المفصلية التي تربط المدرسةَ بالمجْتمع. وتسعى الباحثة – في إطار تصوّرٍ سوسيولوجي نقدِيّ – إلى فحْص هذه العلاقة، من خلال التساؤل عن دَور المُؤسسة المدرسية في سيرورة إعادة التَّشكل التي يعرفها المجتمع المغربي، وذلك عبر تبنّي مقاربة تأمُّلية/تبَصُّرية (éflexiver)، تسْمح بتَلمّس "العناصر الجوهرية اللازِمة لبناء نموذجٍ تعليمي يتوافق مع سيرورات الحداثة".[2]

يتألف الكتاب من ستة فصول، وهي كالتالي: المدرسة والتعاقد الاجتماعي، وتشكيل العقول، المدرسة والمجتمع، مهمّة البيداغوجي، التقويم كآلية لإخبار المجتمع بأحوال مدرسته، التربية وتنمية المعرفة. ولا تعمَل الباحثة، عبر مسار هذه الفصول، على تقديم أجوبة نهائية أو حلول ناجِزة، بِقدرِ ما تدْعو القارئ إلى التفكير بشَكلٍ نقدِي في أهم الإشكالات والرهانات التي تطرحها العلاقة الجدلية بين المدرسة والمجتمع. هذا التفكير يَبقى مُوَجَّها من خلال أسئلةٍ، تَعْمل الباحثة على طَرْحها في مقدّمة الكتاب، مع التّفصيل في حيثياتها عبْر الفصول اللاّحقة، من خلال ما يَستهدِفُه كلُّ فصلٍ على حِدة. وتتحدّد الأسئلة الجوهرية التي تُنظّم مسارَ الكتاب كما يلي:

- إلى أيّ حدّ يمكن للمدرسة المغربية أن تُرَبي الشباب على قيمتَيْ الحرية والمسؤولية؟
- ما السّبيلُ إلى إعداد أجيال قادرةٍ على الانخراط في اقتصاد المعرفة؟

[1] Rahma Bourqia, *Penser l'école, penser la société*: *Réflexions sociologiques sur l'éducation au Maroc* (Casablanca: Editions La Croisée des chemins, 2017), 210 p.

[2] Bourqia, *Penser l'école*, 12.

• كيف يُمكن للمَدرسة أن تُكسِب المتعلمين فِكرا نَقدِيا إزاءَ الإيديولوجيات التي تغزو العالمين الواقعي والافتراضي؟

إن مُقاربَة هذه الأسئلة، والتي يَبْدو أنها تأخذ طابعاً استشرافيا، تنْطلق من قاعدة جوهرية، تُؤكد أن مُستقبل المُجتمعات لا ينفصل عن حاضرها ولا عن ماضيها. وبتعبير آخر، إن إعادة النظر في أدوار المدرسة وتجديد مهامها، بِشَكلٍ يجعلها تستجيب لحاجيات المستقبل، ينبغي أن تتأسس على قراءة نقدِية لِما تَشَكل في الماضي، وما يعتمل في الحاضر. من هذا المُنطلق، أقترح قراءة تحْليليَّةً، تأخُذُ كهاجسٍ إشكالي لها طبيعة العلاقة بين المدرسة والمجتمع، وذلك من خلال ثلاثة محاور: المدرسة المغربية ومسار الإصلاح، والعلاقة بين المدرسة والمجتمع، والتقويم كآلية لتجديد الفعل التربوي.

1. المدرسة المغربية ومسار الإصلاح

ما يُميّز تاريخ المدرسة المغربية، عموما، هو غياب ذلك التوافق السياسي الذي يسْمح بتَوحيد أُفُق انتظارات الفاعلين؛ فباسْتِثناء المشروع الذي أطْلقه الوطنيون بُعيْدَ الاستقلال، والميثاق الوطني للتربية والتكوين، والرّؤية الاستراتيجية مؤخرا، يكاد يخلو تاريخ المدرسة المغربية الوطنية من رؤية أو مشروع واضحَي المعالم، اللّهُمّ بعض التعديلات التي تُشكل ردودَ فعلٍ مباشرة تجاهَ واقع الأزمة التي تعيشها المدرسة.[3]

وفي محاولة تفكيكها للمسار التاريخي الذي قطعته المدرسة المغربية، منذ الاستقلال، تُقسّم رحمة بورقية هذا المسار إلى خمسة مراحل رئيسةٍ:

• **المرحلة الأولى:** وهي فترة ما بعد الاستقلال مباشرة، حيث تَحدّدَ المشروع الوطني في إعادة تشكيل الدولة، وبناء مؤسساتٍ قادرة على تحقيق التنمية بشكل مستقل. وقد تمَثلَت الغاية الأساسية من المدرسة في تكوين أُطرٍ وكفاءات قادرة على سد الفراغ الذي تركه المستعمر، ما سَمح للمدرسة بأن تكون وسيلةً للترقي الاجتماعي.[4]

• **المرحلة الثانية:** وتخص فترة السبعينيات من القرن الماضي، حيث انْصَب الاهتمام على أجْرأة مبادئ التعميم والتوحيد والتعريب. هذا المبدأ الأخير عرف تَعثُّرا من حيث التطبيق؛ بحيث لم يستهدف، في المستوى الجامعي، سوى شعب العلوم الإنسانية والاجتماعية، بينما بقيت المواد العلمية والتقنية تُدَرّس باللغة الفرنسية.

---

[3] إن تاريخ إصلاح المدرسة المغربية، في نظر الكاتبة، هو "تاريخ الصراعات الإيديولوجية والتوافقات المَصْلحية. وخيرُ مثالٍ على ذلك، قرار إحداث شعبة مادة التربية الإسلامية في كليات الآداب في فترة السبعينات من أجل مُحاصرة الفكر الفلسفي والسوسيولوجي الذي كان ينظر إليه كفكر نقدي". Bourqia, *Penser l'école*, 27-8.

[4] هذه الفترة تميزت برفع شعار المبادئ الأربعة: المغربة، والتعميم، والتوحيد، والتعريب.

• **المرحلة الثالثة:** وتخص سنوات الثمانينيّات والتسعينيات، حيث سيَجْني النظام التربوي نتائج سياسة لم تَسْتشرِف المستقبل (القريب) بالشكل اللازم. هكذا، وبفعل سَنّ سياسة التعميم، سيلِجُ المدرسةَ عددٌ كبيرٌ من التلاميذ، لن يعود معه القطاع العمومي قادرًا على استيعاب هذا العدد الضخم، ما سيفسح المجال للتعليم الخصوصي ومدارس البعثات، لكي يستقطبوا فئات اجتماعية ميسورة

• **المرحلة الرابعة:** وهي مرحلة تطبيق الميثاق الوطني للتربية والتكوين، والذي شكل مُنعطفا حقيقيا في تاريخ النظام التربوي المغربي، حيث تأسس على رؤية مجتمعية شمولية. غير أن هذا الميثاق سيعرف تعثرات كبيرة على مستوى التطبيق، وهو ما عجل بإطلاق البرنامج الاستعجالي الذي حاول تسريع وتيرة الإصلاح، من دون أن يتحقق ذلك بشكل فعلي.

• **المرحلة الخامسة:** وهي مرحلة ما بعد دستور 2011، حيث تَوجّه الاهتمام إلى تنزيل مقتضيات الوثيقة الدستورية الجديدة. لقد شَكلت هذه المحَطة فُرْصةً لإعادة بناء معالم مشروع مجتمعي، يَأخذُ بعين الاعتبار خصوصيةَ المجتمع المغربي، وتنوُّعَ روافدِ هويّته الحضارية. وانطلاقا من هذه الوثيقة حاول المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي – باعتباره مؤسسة دستورية استشارية – بِناءَ تَصوُّر عام يعطي الانطلاقة للمدرسة المغربية، ويجعلها منخرطة في السياق الكوني. ضمن هذا الإطار تندرج الرؤية الاستراتيجية 2015-2030.

لم تنجَح التجارب الإصلاحية السابقة في جعل الفاعلين الأساسيين (مديري المؤسسات والمدرسين) ينخرطون بشكل فعلي في مسار الإصلاح التربوي. ويمكن أن نميز، عموما، بين ثلاثة مواقف، يمكن أن يتخذها هؤلاء الفاعلون: موقف القبول، وموقف عدم الفهم، وموقف الرفض/المقاومة. ولا يرجع تباين هذه المواقف، فقط، إلى اختلاف التصورات التي يحملها الفاعلون حول فعل الإصلاح، ولكنه يرْتبط كذلك بنمَط اشتغال النظام التربوي في رمّته، من حيث تخطيط السياسات، وتحديد الآليات اللازمة للتنفيذ. "ويبقى نجاح الإصلاح التربوي رهينا بأخذ هذه المواقف المتباينة بعين الاعتبار، مع العمل على تشجيع الفئة الأولى، والتواصل الفعّال مع الفئة الثانية، ومحاولة الحد من تأثير الفئة الثالثة".[5]

[5] Bourqia, *Penser l'école*, 136-7.

2. العلاقة بين المدرسة والمجتمع

يُعَلّمنا تاريخ النظريات السياسية كيف أن التربية لا تنفصل عن المجتمع؛ فَتصَوُّر المجتمع حول التربية التي يريدها أفراده يرتبط بالضرورة بالمشروع المجتمعي العام الذي يتبناه هذا المجتمع. إنّ كتاب جون جاك روسو **في التعاقد الاجتماعي**، والذي يُقدم فيه تصَوُّرهُ النظريَّ حول تأسيس الديمقراطية في المجتمع، لا يَنفصلُ البتة عن كتاب **إميل أو في التربية**. لذلك، فإن التفكير في المدرسة يضحى تفكيرا في المجتمع بكل تمفْصُلاته، وفي مختلِف تَمَظْهُراته. هكذا، فالمدرسة لا تشتغل في انفصال تام عن مؤسسات أخرى (اجتماعية وسياسية واقتصادية). إنها تشكل بُؤرة تتوَجّه إليها العديد من الجهات، عاقِدة عليها آمالها وانتِظاراتها.

ضمن هذا السياق، تَطرح رحمة بورقية إشكالية العلاقة بين المدرسة والمجتمع؛ فهذا الأخير ينتظر من المدرسة أن تُشكل قاطرة للتنمية ومِرآةً تعكس مستويات هذه التنمية، والأسرة تُعلّق آمالها على هذه المؤسسة من أجل ضمان تعليم يُمَكن أبنائها من تحقيق الترقي الاجتماعي، كما أن المقاولات تنتظر من المؤسسة المدْرسِية أن تمُدّها بيَدٍ عاملة مؤهلة وقادرة على الاندماج في سوق الشغل بطريقة فَعّالة، ورُوادُ هذه المؤسسة، من تلاميذ وطلبة، يطمحون في أن تُزوّدهم المدرسة بذلك "المفتاح السحري" الذي يسمح لهم بالولوج إلى عالم الكبار. أمام هذه الوضعية، "تعلن المدرسة محدوديتها، وعدم قدرتها على تحقيق هذه الانتظارات المتباينة، في الغالب".[6]

ومن بين الرّهانات الأساسية التي يعْقِدها المجتمع على المدرسة تلك المتعلقة بدَمَقْرطة الفعل التربوي. هذا المبدأ الذي سعت الحركة الوطنية إلى ترسيخه غداة الاستقلال أصبح يُضرَب في العمق، وذلك بسبب تفاقم التفاوتات الاقتصادية والاجتماعية والمجالية، والتي أخذت مع الثورة الرقمية أبعاد غير مسبوقة. من هنا، تصبح مهمة المدرسة غايةً في التعقيد، لأن المطلوب هو تحقيق تلك النّقْلة المُجتمعية التي تتوافق ورهانات الثورة الرقمية. لذلك، فإن التحدي الحقيقي الذي ينبغي أن ترْفعه المدرسة اليومَ يتمثل في جعل الثورة الرقمية وسيلة لترسيخ ما يسى بالمواطنة الفاعلة (la citoyenneté active)، الشرط الأساس لتحقيق العدالة والديمقراطية. وهذا

[6] Bourqia, *Penser l'école*, 11.

لا يتحقق فقط بالتّحَكم في البعد التقني (الوظيفي)، بل يَمْتد أساسا إلى تملُّك القدرات المعرفية الكفيلة ببناء فكرٍ نقدي، ينْبَني على الشّك والتساؤل والإبداع.[7]

ضمن هذا السياق، ترى الباحثة أن إعادة التفكير في أدوار المدرسة تستدعي مُساءَلة نمطِ اشتغال هذه المؤسسة، من حيث وظيفتها قي بناء الفكرِ. فالمطلوب، بِلُغَةِ إدغار موران، ليس هو "حَشْد المعلومات"، وإنما شَحْذ العقول (Une tête bien faite)،[8] ليصبح الأفراد قادرين على الربط بين المعارف، مُدركين للواقع في تمفصلاته المعقدة، متملكين لأدوات الإقناع والمُحاجَجة؛ فقد ينسى التلاميذ المعرفة التي يتلقونها، غيَر أنهم يَحتفظون، لا محالة، بِنمط اشتغالِ الفكر في تحصيله لهذه المعرفة. هذا النمط ينبغي أن يتأسس على ملكات السؤال والبحثِ والشك المنهجي. وبتعبير آخر: "ينبغي أن يتمَلك المتعلم مبادئ الاستدلال من أجل بناء المعرفة، وكذا التواصل مع الآخرين، وإلا أضحى هذا التواصل مُجرد دِفاعٍ عن تصورات دوغمائية وقناعات جامدة".[9]

إن مهمّة المدرسة تمتد، عموما، على مدى زمني بعيدٍ. وبسبب تسارُع وتيرة التغيرات التي تشهدها المجتمعات بفعل العولمة، تصْبح هذه المهمة غايةً في التعقيد؛ فما بين زمن تخطيط السياسات وزمنِ تنفيذها تنبثِق متغيرات يجب أخذها بعين الاعتبار. ولعَلّ هذا الفارق الزمني هو ما يُعطي لخِطاب الأزمة "شرعية اجتماعية"، ليس فقط في السياق المغربي، ولكن أيضا في سياقات أخرى؛ فهذا الخطاب "يشمل كل المجتمعات المعاصرة، بفعل التحولات العميقة التي تعرِفها، وبفعل هيمنة النموذج الاقتصادي الذي يضع ترابُطا وثيقا بين التعليم وقيمته في السّوق الاقتصادية".[10] لذلك، فإعادة تأسيس المدرسة وتجديد أدوارها، في سياقٍ غير مستقر، "يستدعي توافقا مجتمعيا حول التربية".[11]

3. التقويم كآلية لتجديد الفعل التربوي

تُذكرُنا الفيلسوفة الألمانية حَنّا أرِندت، في كتابها **أزمة الثقافة**، بأن أزمة فعلِ التربية تعود أساسا إلى صعوبة ربْطِ هذا الفعل بسَيرورةٍ تجْديدية مستمرةٍ، تسْتدعي انخراط المجتمع برُمته. تقول أرِندت في هذا الصدد: "من أجل حماية العالم من الاندثار،

[7] الحديث، مثلا، عن الحكومة الرقمية (Le E-gouvernement) لا يتمثل - من وجهة نظر الباحثة - في توظيف التكنولوجيا لغايات إخبارية (عرض أنشطة الوزارات والمسؤولين في المواقع الإلكترونية الرسمية)، بل يتجَسّد أساسا في دَمقرطة الولوج إلى المعلومة، وتيْسير الإجراءات والمساطر الإدارية، وتجْويد الخدمات، ما يسمحُ بإعادة بناء العلاقة بين الأفراد والمؤسسات على أساس الشفافية والثقة المتبادلة.

[8] Edgar Morin, *La tête bien faite*: *Repenser la réforme et réformer la pensée* (Paris: Le seuil, 1999).

[9] Bourqia, *Penser l'école*, 38.

[10] رحمة بورقية، "نحو مدرسة لبناء القدرات المعرفية"، **مجلة المدرسة المغربية** 4-5 (2012): 14.

[11] Bourqia, *Penser l'école*, 27.

ينبغي تجديده باستمرار. والمشكل يَكمُن ببساطةٍ في أن نُربي بطريقة تجعل إمكانيةَ التعديل قائمة، مهما بدا الأمرُ غيرَ مضْمونٍ".[12] من هنا، يبدو لنا أن فعل التربية ليس بالفعل الناجز والمكتمل، بل يَندرج في سَيْروراتٍ من المراجعات والانتقادات وإعادة البناء. وهذا ما يجعل فعل التقويم، سواء في بعده الداخلي أو الخارجي، مسالةً جوهرِية تتغيّا تجْويدَ النظام التربوي، والارتقاءَ بمرْدوديته، والرَّفعَ من درجة تنافُسيّته.

لم يعُد التقويم التربوي شأنا داخليا، بل أصبح يتخذُ أبعادا عالميةً، وذلك بفعل تدخُّل مجموعة من المؤسسات التي تسعى إلى تقييم السياسات العمومية في مجال التربية والتكوين، استنادا إلى مؤشرات دالة: "مكتسبات التلاميذ"،[13] بحيث تسمح مثل هذه الدراسات المنجزة بمقارنة الأنظمة التربوية في البلدان المشاركة في هذه الروائز، وتحديد رتبة كل دولة مقارنة مع الدول الأخرى. ويُعبّر هذا النمط من التقويم عن توجُّه ليبرالي، يسعى إلى عوْلمة سوق الشغل، وتوحيدِ معايير الولوج إليه. ولعَل هذا ما يُعبّر في العمق عن "اجتياح ثقافة المقاولة لمجال التربية والتكوين".[14] هذا التقويم يشكل - في الدول الغربية، وخاصة دول أمريكا الشمالية- أداةً لضبط سيرورة اشتغال المجتمع الليبرالي، من أجل تحسينٍ مستمر للأداء.[15]

وقد انخرط المغرب في هذا المسار العالمي بشكل مُبكرٍ. وتعكس النتائج التي حصل عليها التلاميذ المغاربة في هذه التقويمات ضعف مردودية النظام التربوي. وعلى الرّغم من أهمية التقويم الخارجي، واستنادِ المؤسسات التي تقوم به على معاييرَ تسعى إلى ضمان المصداقية، فإنه مع ذلك يُثير العديد من الانتقادات، وتتعلق على وجه الخصوص بإغفاله "للخصوصيات الوطنية، واعتماده بالدرجة الأولى على مؤشراتٍ ذات طبيعةٍ كمّية، دون مراعاة الرهانات السياسية والسياقات السوسيو-اقتصادية التي تؤثر في الأنظمة التربوية للدول المشاركة في هذه التقويمات".[16]

إن استناد التقويمات الخارجية، في بلورتها، على مِنهاج من طبيعة فرضية (hypothétique)، واعتمادها على بُعدٍ واحدٍ يتعلق بمكتسبات التلاميذ، يَفرض على الفاعلين ضرورة أخذِ متغيرات أخرى بعين الاعتبار، من قبيل "السياسة التربوية،

[12] Hannah Arendt, *La crise de la culture*: *Huit exercices de pensée politique*, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy (Paris: Gallimard, 2016), 247.

[13] نأخذ على سبيل المثال: **الدراسة الدولية لتتبع الكفايات القرائية** (PIRLS)، **والاتجاهات في الدراسة العالمية للرياضيات والعلوم** (TIMSS)، الذي تقوم بهما الجمعية الدولية لتقييم التحصيل التربوي (IEA)، وكذلك **البرنامج الدولي لتتبع مكتسبات التلاميذ** (PISA)، الذي تسْهر عليه منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية (OCDE).

[14] Bourqia, *Penser l'école*, 151.

[15] Bourqia, *Penser l'école*, 148.

[16] Bourqia, *Penser l'école*, 153-4.

واللامركزية، والحكامة، واستقلالية ومسؤولية المؤسسات التعليمية، و معايير انتقاء وتكوين المدرسين".[17] لذلك، فإن الحاجة تبقى مُلحّة للقيام بتقويمات تقوم بها هيئات مُستقلة عن الوزارات المعنية، وهو ما يقوم به المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي من خلال برنامج تقويم مكتسبات التلاميذ (PNEA).[18]

بالإضافة إلى الاتجاه السابق، فإن سياق التقويم التربوي العالمي أخذ يُكرّس اتجاها موازيا، يأخذ بعين الاعتبار مُتغير "مردودية المُدرّسين".[19] ويعتبر هذا النّمَط من التقويم تقليدا غربيا بامتياز، فقد انخرطت الولايات المتحدة الأمريكية في هذا المسار منذ أواسط القرن الماضي. وتنبني عملية التقويم هذه على مقاربةٍ تجْعل تطويرَ الممارسات التدريسية مدخلاً استراتيجيا للانخراط في سَيرورات التجديد والإبداع.

إن مسألة تقويم أداء المدرسين تُثير، في سياقات تربوية معينة، الكثيرَ من ردود الأفعال والمقاوَمة. ويعود ذلك، حسب رحمة بورقية، إلى "ضعف تجَذُّر هذه الثقافة داخل النظام التربوي عموما".[20] غير أن تزايد الطلب الاجتماعي على المدرسة، حتى تكون منتجة ومستجيبة لمتطلبات الواقع، يجعل فعل التقييم مسألة مُلحة وفي غاية الأهمية. ويبدو جليا أن التكوين الأكاديمي يلعب دورا رئيسا في تجويد الممارسات التدريسية، غير أنه غير كافٍ؛ فما يُنتِج الفارقَ هو كيفية توظيف هذه المكتسبات في إطار الممارسة اليومية. وبتعبير آخر: "إن الرهان يرتبط بكيفية التحول، تدريجيا، من وضعية "مُدرس مُؤهل" (un enseignant qualifié) إلى مكانة "مُدرس متَفوّق" (un enseignant performant)، وهذا ما يُمكن أن ينْعكس إيجابا على مكتسبات التلاميذ".[21]

يُشَكل تَقْويم أداء المدرسين المدخل الأساس لتجْويد فعل التربية والتكوين؛ فهو يمثل، في العمق، مُساءَلة للسياسة العمومية المتعلقة بتكوين المدرسين وممارساتهم المهنية. ولتحقيق ذلك، يتم إنجاز أدوات لقياس درجة الفعّالية وتحديد المستويات. لذلك، "فإن برامج التكوين الخاصة بإعداد المدرسين وتأهيلهم وتقويمهم لا ينبغي أن

[17] Bourqia, *Penser l'école*, 175.

[18] هذا البرنامج يسعى إلى تقويم مكتسبات التلاميذ من خلال التركيز على ثلاثة عوامل مؤثرة: "الوسط المدرسي"، و"تأثير المدرس"، و"تأثير المدير". وهذا ما يسمح باتخاذ قرارات على مستوى المناهج التربوية، والمقاربات البيداغوجية، والتكوينات المهنية، والممارسات الصفية.

[19] تقدم رحمة بورقية ثلاثة نماذج لهذا التوجه العالمي: برنامج "البحث الدولي حول التعليم والتعلم" (TALIS/Teaching and Learning: International Survey) الذي تشرف عليه منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية، وبرنامج "قياس القيمة المضافة" (Value-added measure) الذي انطلق من الولايات المتحدة الأمريكية، وتبنّته العديد من الدول (مثل اليابان، وكوريا الجنوبية، وسنغافورة، والشيلي)، وبرنامج "المقاربة النسقية لأفضل النتائج التربوية (SABER: Systems Approach for Better education Results) الذي يدعمه البنك الدولي: Bourqia, *Penser l'école*, 156-66.

[20] Bourqia, *Penser l'école*, 156.

[21] Bourqia, *Penser l'école*, 159.

تنْحَصر في مرحلة الولوج إلى المهنة، وإنما يجب أن تمتد طِوال مسار العمل، حتى "يُصبح التقويم جزءا من تقاليد الممارسة التربوية، وبالتالي مَقبولا من طرف الفاعلين".[22]

في خِتام هذه القراءة، نُؤكد أن كتاب الباحثة رحمة بورقية يُقدّم إضافة نوعية في حَقل الدراسات السوسيولوجية التي اهتمت بالسياق المغربي؛ فهذا الكتاب يفتَح للقارئ مداخِلَ مُهمّة لإعادة تناول العلاقة بين المدرسة والمجتمع وفق منظور تأملي نقدي، يجعل التفكير في المدرسة/التربية تفكيرا في المجتمع، وفي مسار تقدُّمه نحو تحقيق التنمية والديمقراطية. وفق هذا المنظور، تُصْبح المدرسة "وعي المجتمع"،دون أن يكون هذا الوعي (المدرسة) مُتعاليا عن موضوعه (المجتمع)، ولا مُنفصلا عنه. هكذا، تصبح المدرسة، بِتعبير رحمة بورقية، ذلک "المُحَرک الذي يسمح للمجتمع بأن يُمَوْقع نفسه في المستقبل".[23]

البيبليوغرافيا

بورقية، رحمة. "نحو مدرسة لبناء القدرات المعرفية". **مجلة المدرسة المغربية** 4-5 (2012): 13-28.

Arendt, Hannah. *La crise de la culture*: *Huit exercices de pensée politique*, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy. Paris: Gallimard, 2016.

Bourqia, Rahma. *Penser l'école*, *penser la société*: *Réflexions sociologiques sur l'éducation au Maroc*. Casablanca: Editions La Croisée des chemins, 2017.

Morin, Edgar. *La tête bien faite*: *Repenser la réforme et réformer la pensée*. Paris: Le seuil, 1999.

[22] Bourqia, *Penser l'école*, 179.

[23] Bourqia, *Penser l'école*, 195.

مجلة المناهل، العدد 104: 431-451

قراءة في كتاب شلومو ساند:
"كيف تَمّ اختراع فكرة 'الشعب اليهودي'؟
من التوراة إلى الصهيونية"[1]

محمد حناوي
جامعة محمد الخامس، الرباط

صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب بالعبرية عام 2008، وترجمت إلى حوالي عشرين لغة، ثم ظهرت الطبعة الفرنسية الجديدة سنة 2018.

أثارت الدراسة مناقشات كثيرة بل صادمة في الأوساط اليهودية المختلفة خاصة في وسائل الإعلام، ووجدت كثيراً من التهميش في الأوساط الجامعية باعتبارها تعارض طموح "الشعب اليهودي".[2] إن الكتاب تشريح مفصل لحقائق تتعلق بصعوبة تعريق "إسرائيل التي تقدم نفسها كدولة ديمقراطية للشعب اليهودي على أرضه أو في الشتات، في الوقت الذي لا تمثل فيه جسماً اجتماعياً متجانساً".

يمكن القول إن كل شخص ازداد من أم يهودية يشعر بأنه ينتمي إلى الشعب اليهودي ولو أقام في نيويورك أو باريس، وينظر إلى إسرائيل باعتبارها مِلكية له. وعلى عكس ذلک يُعتقد أن أي شخص آخر لا ينتمي إليه، ولو وُلِد بالجوار واستقر في حيفا، لأنه يعارض الدولة التي يعيش فيها وتعارضه باستمرار.

ومن القضايا الأساسية التي ناقشها مؤلف الكتاب أصل فكرة "الشعب اليهودي"؛ فهل ظهرت منذ أربعة آلاف عام أم هي من صنع مؤرخين يهود في القرن التاسع عشر لما حاولوا إعادة بناء "تاريخ" شعب مفترض من أجل صياغة أسس أمة مستقبلية؟

بَيَّنَت الدراسة بتفصيل كيف تحول الزّمن الديني (التوراة) إلى زمن تاريخي منذ القرن التاسع عشر، وذلک بواسطة باحثين صهاينة ركزوا على قضية "ولادة أمة".

---

[1] عنوان الكتاب:

Shlomo Sand, *Comment le peuple juif fut inventé* ? (Paris: Flammarion, 2018), 600 p.

[2] اتهم المؤلف بعدم تخصصه وأهليته في الكتابة في الإسطوغرافيا اليهودية لأنه متخصص في تاريخ أوربا الغربية الحديث والمعاصر.

قيل إن الشعب اليهودي اضطر إلى المنفى والتشتت لكنه ظل ملتزماً بإسرائيل حالماً بالعودة إليها لبناء حريته الوطنية المرتبطة بالأجداد.[3]

انطلق المؤلف من مقولة لفيلسوف إيطالي مؤداها أن كل تاريخ هو في الواقع معاصر لأن الحاضر يوجه الماضي ويصبغه بإحساس خاص. وللإشارة فإن الأساطير التي كانت تغلِّف القوميات قد ازدهرت ثم تراجعت إلى حد كبير. وعلى العكس من ذلك تطورت الأبحاث الميدانية والأثرية التي فندت الكثير من القصص الأسطورية أو الدينية اللاّتاريخية التي تهم الهويات الجماعية. أضف إلى ذلك أن سيادة العولمة أو العالمية أدت إلى جعل العالم قرية صغيرة سَهُل معه الاطلاع على ثقافات متعددة ومتباينة. وقد تعمقت، أيضاً، الاختلافات الاقتصادية والاجتماعية خاصة في العالم الموسوم بالصناعي. لكن في المقابل، لم تتمكن النظم التربوية أو التعليمية من مواكبة تلك التطورات السريعة مِمّا استحال معه التمييز في المعلومات ما بين ما هو جزئي وثانوي، وما هو أساسي، أو ما بين الصحيح والكذب. ولم تنج السياسة ذاتها من ذلك الخلط إذ تحولت بسرعة من جانب توجيهي نقدي إلى آخر لم يتعد زاوية الفرجة. وهكذا ساد الخلط والميوعة وانعدام الوعي، بل أصبحت الأزمات والحروب "طبيعية" مِمّا عمّق الخوف الجماعي أو الطائفي وأيقظ ظاهرة الهويات والأنانيات والقوميات المختلفة على حساب التكتل والتضامن.

لقد تجلى ذلك بوضوح في إسرائيل التي نظرت إلى الذاكرة التاريخية بشكل غريب وبرَّرت الاحتلال بناء على خيال أسطوري عُمره آلاف السنين. ولم يتردد الباحثون الصهاينة في استخدام الكثير من التاريخ كي يبرروا "احتلال أرض أجدادهم". ولذلك تَمّ اعتماد قصص التوراة باعتبارها أداة تعليمية أساسية في كل المدارس الإسرائيلية والنظر إليها كأحداث تاريخية حقيقية، في حين ليس لها أساس تاريخي مقبول كالحديث عن كيفية خروج أو هجرة أبناء إسرائيل من مصر الفرعونية أو من منطقة جودا (Judée) في فلسطين.[4]

لا أحد ينكر تعرض اليهود للنّفي والقمع منذ القرن الأول للميلاد وفي فترات محددة خلال العصر الوسيط الأوربي، وفي أعقاب الحروب النازية اضطروا للهجرة من أجل الاستقرار على أرض فلسطين بواسطة المؤسسة الصهيونية المعروفة.[5] لكن هل

---

[3] ذُكر ذلك في وثيقة "الاستقلال" للدولة الإسرائيلية عام 1948.

[4] جودا (Judée) إقليم بجنوب فلسطين منذ الحقبتين الإغريقية والرومانية.

[5] أبدى المؤلف رأيه إذ صرّح أن لإسرائيل حق الوجود كواقع فرض نفسه رغم خطأ اغتصاب حقوق غيرها. وقد أورد رواية في الموضوع لما

يوجد، فعلاً، شعب يهودي كما يُدَرّس في المدارس الإسرائيلية باستمرار، مع العلم أن كل جماعة أو مجموعة بشرية تتميز بالإشتراك في الثقافة واللغة والعادات اليوميّة؟ إنها صفات يصعب تطبيقها على يهود يتكلمون لهجات مختلفة عن العبرية منذ القديم، إضافة إلى اختلاف نمط العيش والعادات والطقوس بين جماعاتهم. ويكفي القول، إن يهودياً من الدار البيضاء لا يستطيع التواصل مع يهودي من كييڤ لأنهما لا يأكلان المأكولات نفسها ولا يلبسان الملابس نفسها، ويختلفان في طريق الصلاة وإن جمعهما كنيس واحد.[6] ولذلك يجب انتظار القرن التاسع عشر ليتم اختراع فكرة "الشعب اليهودي" بالمعنى الحديث بشكل مواز لتكوين الأمم الحديثة في أوربا.

فهل نجحت المؤسسة الصهيونية في توحيد أغلب اليهود المتدينين منهم أو غير المتدينين أو المنتمين إلى مجموعات مختلفة "كاليديش" (Yiddish) أو "الأشكينار" أو "السيفاراد"،[7] وتكوّن شعب واحد أو أمة واحدة؟

اعتقد المؤلف أن الصهيونية لم تتمكن من تحقيق طموح "شعب يهودي عالمي" لكنها نجحت في تشكيل شعب إسرائيلي صغير له مجموعة من الخصائص في ميادين اللغة والثقافة. وللإشارة فإن اليهود المشتتين عبر العالم قد تجمعهم بعض الطقوس والمعتقد الديني لأن الديانة اليهودية انتشرت قبل منافسيها أي المسيحية والإسلام بل صمدت عبر العصور. وإن دولة إسرائيل تعتبر نفسها يهودية تخدم مصالح اليهود عبر العالم كله. وعادة ما يُبَرِّر ذلك بأسطورة "الأمة الخالدة" التي ستجتمع يوماً ما على أرض الأجداد[8] الموعودة أو "أرض الميعاد". ولذلك يجب إيجاد أرض فارغة أو غير مأهولة لشعب هائم وتائه هو شعب إسرائيل الذي لا شك سيطور تلك الأرض. ولم يتأخر "بناة الماضي" في جمع كل العناصر والأدوات المختلفة من الذاكرة الدينية اليهودية والمسيحية واتخاذها قاعدة لخيال خصب هدفه الأول هو اختراع تسلسل في علم الأنساب الحديث يبين ترابط مكونات "الشعب اليهودي". وإذا كثر الكلام عن طبيعة اليهودية من جوانب عدة، فإن التركيز انصب على تعريف اليهودي المنحدر من شعب دفعه الاضطرار إلى المنفى منذ آلاف السنين. لكن المتخصصين في تاريخ إسرائيل

حَاضر في جامعة القدس المحتلة وسُئل لماذا انتقد سياسة الإستيطان الإسرائيلي واستمر في كنف الدولة العبرية؟ أجاب أن لكل طفل خُلق بفعل الاغتصاب حق العيش ولا ينتقم بأحداث دامية أخرى ارتكبها أبوه. ولذلك عليه أن يفهم ظروف ولادته.

[6] Sand, *Comment*, 9.

[7] اليديش "yiddish" لفظ ألماني "Yudish" أي لغة اليهود الذين غادروا ألمانيا الغربية نحو أوربا الشرقية كبولونيا ولتوانيا وروسيا؛ وهاجر العديد منهم، إلى الولايات المتحدة الأمريكية وينعتون أحياناً بلفظ "أشكيناز" (Ashkénaze). وحوالي 90 % يتكلم لغة "اليديش". ويقابلهم "السيفاراد" (Séfarades) أي اليهود المنحدرون من إسبانيا؛ ويدعون أحياناً مَارَّان (Marranes) اضطروا للتحول إلى الكاثوليكية ومزاولة طقوس دينهم في الخفاء.

[8] Sand, *Comment*, 55.

لم يواجهوا أسئلة أساسية كالوجود الفعلي للشعب اليهودي منذ القديم في وقت وُجدت فيه شعوب أخرى عاشت واندثرت. ولماذا أصبح التوراة الكتاب اللاّهوتي، الذي لم يستطع أحد أن يدقق في زمن كتابته، كتاباً تاريخياً معتمداً[9] في أحداث نشوء أمة كان أغلب سكانها لا يتكلم نفس اللغة ولا يُجيد القراءة والكتابة؟ وهل تعرض سكان "جودا" للنكبة ونُفي العديد منهم، أم إن الأمر لا يعدو أن يكون أسطورة مسيحية تبنتها التقاليد اليهودية. وإذا تشتت اليهود عالمياً في الوقت نفسه كانوا شعباً، فكيف تشكلت مكوناته المشتركة وإن على المستويات الفكرية والإثنوغرافية كالحديث عما هو مشترك ما بين يهودي عاش في مراكش وآخر عاش في كييف. فهل للأمر صلة بالمعتقد الديني وبعض الطقوس؟

لقد ذهب البعض إلى حد الحديث عن خصائص بيولوجية يهودية (الدم اليهودي). ويتضح التناقض حين ترفض دولة إسرائيل أن ترى نفسها جمهورية موحدة في خدمة مواطنيها لأن قرابة ربع سكانها ليسوا يهوداً وغير مُدمجين في بنياتها المختلفة. ولذلك لا ترى نفسها ديمقراطية التعدد الثقافي كما هو الشأن في إنجلترا أو التعدد الاجتماعي كما هي الحال في سويسرا أو بلجيكا. إنا دولة يهودية في خدمة اليهود عبر العالم كله. وهي، بذلك، تكرس المبدأ العرقي أو الإثني العابر للحدود والمبرَّر بأسطورة "الأمة الخالدة" التي ترغب في العيش على أرض أجدادها.[10] ولاشك أن كل ذلك يحول دون كتابة تاريخ اليهود خارج التصور الصهيوني القائم على مبدأ العرقية.

لقد حاول المؤلف أن يبني تصوراً آخر أو أطروحة أخرى تنطلق من كون اليهود كانوا جماعات أو مجموعات دينية عاشت في جهات مختلفة من العالم دون أن يشكوا "إثنية" لها أصل واحد خضع للتجول والنفي باستمرار. إن الهدف هو انتقاد الخطاب الإسطوغرافي السائد وتفادي التصور أو المنهج الذي ترك الطريق الذي ضخم "الأحلام الوطنية" عبر تمجيد أو تقديس الكتابات الإخبارية الماضية والممزوجة بالأساطير. ولا شك أن العملية التاريخية بدأت تتحرر بفعل العولمة (العالمية) الثقافية التي هبّت في كل الأرجاء.

[9] يقول المؤلف: كبرت في وسط ثقافي كانت فيه التوراة تدرس كأول كتاب في التاريخ وليس كتاب سرد لاهوتي. ولذلك تعلمنا منذ الصغر بأن الحقيقة هي أننا فرسان أو محاربو الملك داوود. ولما كبرنا، ذهبنا إلى الحرب بحماس من أجل أرضنا القديمة. انظر:
Shlomo Sand, *Crépuscule de l'histoire*, *la fin du roman national* (Paris: Flammarion, 2017), 24.

[10] Sand, *Comment*, 56.

كيف تُصنع الأمم أو الشعوب والإثنيات؟

لهذه الألفاظ معان ودلالات مختلفة منذ القديم، وللأمر علاقة بظروف تاريخية أو زمنية محددة كالقول إن الإمارات أو الإمبراطوريات القديمة كانت تعيش نمط عيش لا تقبل أن تتخذه الجماعات الفلاحية أو الريفية ذات الطقوس الأسطورية ولو عاشت بجوارها في المدن أو المراكز الرئيسية؛ وتفضل أن تمارس مبدأ "الحق الإلهي" الذي يُخيف بل يُبعد "السيادة الشعبية". لكن، في الوقت ذاته، يلزم توفير الحماية لتلك الجماعات الفلاحية لأن الأمر يتعلق بتأمين الموارد الاقتصادية والحياة للجميع. وقد ترتَّب عن ذلك نسج علاقات من الولاء والتبعية بما يفيد قوة ونفوذ الحكام ولو كان ذلك في إطار المعتقدات أو الديانات المتعددة السائدة. ولا شك أن ذلك أدى إلى ظهور وتقوية فئات اجتماعية كرجال دين كبار (الأساقفة) أو رجال البلاط أو علماء. ويَتَمَتَّع هؤلاء برصيد قوي من "الرأسمالية الرمزي" يُمكنهم من الحوار مع الفكر الغيبي أو الأسطوري. وبذلك تسهل ممارسة الرقابة بأشكال متعددة خاصة في الأوساط الريفية،[11] واستمر الأمر في إطار ما يعرف بالهُويات السياسية التي بدأت تظهر بموازاة مع قيام الدولة القومية في آخر القرن الثامن عشر. وانشرت أيضاً فكرة "الأمة" مما أدى إلى تداول لفظ "شعب" لتبرير استمرارها. ولتكوين "أمة" علاقة بعناصر ثقافية ولغوية ودينية مرتبطة بالماضي. وهكذا يمكن بناء تاريخ الشعوب انطلاقاً من تلك العناصر التي تُوظَّف حسب الحاجة. وقد يصبح لفظ شعب أداة وصل أو قنطرة ما بين الماضي والحاضر. أضف إلى ذلك أن الثقافات الوطنية في القرن التاسع عشر كانت تخلط ما بين لفظي "شعب" و"عرق" (وهو لفظ معقد) وتعتقد أنهما متكاملان.

وبعد أحداث عنيفة عرفها مستهل القرن العشرين أُضيف لفظ "الإثنية"[12] لمحاولة التوافق اللغوي ما بين "العِرق" و"الشعب". وسرعان ما اتخذ صيغة نُعِتت بالعلمية ابتداء من منتصف القرن العشرين لأنه يمزج ما بين عناصر مثل العمق الثقافي والروابط الدموية والماضي اللغوي والأصل البيولوجي.[13] إنها عناصر تساهم في تكوين أمة.

يعتقد الباحث الإنجليزي ذي الأصل الألماني أنطوني سميت، الذي تبنّى التصور الصهيوني للحضور اليهودي في التاريخ أي التصور العرقي، أن المجموعة الإثنية تتميز بخصائص منها الشعور بأصل واحد ووعي بتاريخ ومصير مشتركين إضافة إلى ممارسة أشكال

[11] Sand, *Comment*, 65.

[12] Sand, *Comment*, 67-8.

[13] Sand, *Comment*, 68.

ثقافية جماعية. وقد تختلف تلك المجموعة الإثنية على مستوى اللغة أو نمط العيش لأنها لا تعيش في مجال جغرافي محدد وإن ارتبطت به.

انتُقد هذا التصور المدافع عن اليهود من قبل باحثين آخرين يرفضون لفظ "الإثنية" باعتبارها ضرباً من الخيال يحاول تمثل مجتمع في الماضي والمستقبل كأنه جماعة طبيعية.[14]

استخدم المؤلف لفظي "شعب" و"إثنية" بعيداً عن حمولتهما البيولوجية للحديث عن جماعة بشرية قد يعود نشاطها إلى بداية التحديث وتشترك في خصائص لغوية وثقافية يمكن ألا تكون محددة بشكل واضح لأنها تخضع لتأثير بنية إدارية محددة. ولذلك يتميز شعب ما بكونه جماعة اجتماعية تعيش في مجال معين وتتقاسم مميزات كطقوس وعادات ثقافية علمانية مشتركة (لهجات، طقوس يومية في الأكل والغذاء إلخ). وقد يكون ما يميز تلك الجماعة غير ثابت لأن التاريخ يرتبط، عادة، بميزان القِوى لمؤسسة الدولة؛ وهي المتحكمة في التمييز ما بين الشعوب.[15] ومن الممكن أن تختفي الدولة (المَلكية) أو الشعب وتصمد بل تستمر الجماعات ذات الأسس الدينية على مدى طويل لأن فئاتها المثقفة تحافظ على تقاليدها وعيد إنتاجها.

ورغم ذلك يلاحظ أن الشعوب أو القبائل أو الجماعات الدينية لا تشكل أمماً، وإنما تستعمل كأدوات ثقافية من أجل بناء هويات وطنية تتمتع بخصائص في ظل ما يعرف بالحداثة.[16] أما "الأمة" أو "القومية" أو "الإيديولوجيا الوطنية" فلم تنل من البحث والاهتمام كما حصل مع مصطلحات "الطبقة" أو "الديمقراطية" أو "الرأسمالية" أو "الدولة". ويفسر ذلك، حسب المؤلف، أن الأمم بمعنى الشعوب ظلت تعتبر وحدات تكاد تكون طبيعية وقائمة منذ القديم. وجل المفكرين الكبار عاشوا في كنف الثقافات الوطنية التي شكلت إطاراً لتفكيرهم؛ وكانت لغاتهم الوطنية أداة للكتابة اعتماداً على ماضٍ وُصِف بكونه يلائم البنيات اللغوية والمفاهيم المستخدمة في القرن التاسع عشر. وقد ساهمت كل دولة أو أمة في بناء ذلك التصور المساعد في تحديد الهوية الوطنية الناشئة. ويجب انتظار منتصف القرن العشرين ليتقدم البحث أكثر على المستوى الاجتماعي الذي ساهم في تكوين "الأمة". ولا شك أن ظاهرة الهجرة وما نتج عنها من غربة عانت منها أقليات في إطار ثقافات غالبة زاد في تقدم الأدوات المنهجية. ناهيك عما حدث من تطورات في آخر القرن

14 Sand, *Comment*, 71.

15 Sand, *Comment*, 71-2.

16 Sand, *Comment*, 74.

العشرين في ميادين الاتصال والعمل اليومي وكيفية توزيعه والتنقل في الوظائف أفقياً وعمودياً وما صاحب ذلك من تقنيات مختلفة.

كل ذلك دفع إلى الاهتمام أكثر بـ "الوطنية" و"القومية" و"الأمة" باعتبارها قضايا ذات بُعد فكري أو ثقافي أو خيالي أحياناً؛ مما جعل البعض ينظر إلى "الشعب" كأنه "أمة" قابلة أن تكون سيدة نفسها تشعر بالالتزام بالجماعة أو بذاكرة جماعية مشتركة إن لم نقل بشكل من أشكال الإيديولوجية الثقافية الموحِّدة والمحركة لوعي وطني. وقد يحدث ذلك في مجتمع فقد خَصائصهُ الريفية التقليدية وتسعى الأمة في ظله إلى أن تكون سيدة نفسها. ويلاحظ، في هذا الإطار، التناقض مع الأمة ذات البنية القبلية أو الريفية القديمة التي تتحكم فيها مَلَكيات وراثية أو جماعات دينية تسودها تراتبية محددة. ويمكن القول إن ظهور أمة من الأمم يكون عبر مسلسل تاريخي وليس بشكل عفوي. ولذلك لا يجب الخلط ما بين الماضي والحاضر أو بين الأمة والإيديولوجيا التي ليست سوى عقيدة وطنية مُهَيّأة ترتكز عليها الدولة الحديثة أو الجديدة معتمدة في ذلك على عناصر الأرض أو المجال والخرائط المحددة للمِلكية المشتركة التي تذكي الوطنية أو الهوية الوطنية للجماعات إن لم نقل الوعي الوطني الذي تطور في الغرب الرأسمالي وتستخدمه الدولة لتوحيد سكان مختلفين لأسباب كثيرة. ويتضح الأمر بالقول إن المحاربين من أجل استقلال أمريكا الشمالية أو الثوريين الفرنسيين كانت لديهم هواجس وعي وطني له علاقة "بسيادة الشعب" التي تُستعمل إبان الأزمات[17] وتُطَوِّر طقوس الدولة الوطنية مثل الاحتفالات والشعارات والانتخابات والقوانين المختلفة، والحقوق والواجبات إلخ... ويمكن القول إن الهويات الوطنية بناها ويبينها المستفيدون منها بشكل مباشر أي المثقفون الذين هم، في الواقع، أمراء الأمة أو الوطن.[18] إنهم يعملون على إنتاج وتدبير الرموز الثقافية باعتبارهم نخبة مرتبطة بالفئات السياسية والاقتصادية الغالبة.[19] وقد كان الأمر مختلفاً ما قبل الفترة الحديثة حيث كان المثقف التقليدي، كالكاتب في القصر أو الفنان المرتبط بأمير أو الرجل الديني الكبير، ينتج إيديولوجية عصره أو مجتمعه.

[17] Sand, *Comment*, 92-3.

[18] Sand, *Comment*, 115.

[19] انظر أقوال المفكر الإيطالي الماركسي (Antonie Gramchi) أ. گرامشي في الموضوع:

Sand, *Comment*, 116-20.

محاولات كتابة التاريخ اليهودي

يعتبر اليهودي جوزيف فلاويُوس[20] (J. Flavius) أول مصدر حاول أن يَبْنِيَ تاريخ اليهود من البداية إلى عصره متعمداً الكتب الدينية. وأكد أن العهد القديم قد أملاه الله على النبي موسى، ومن الطبيعي أن يبدأ تاريخ العبريين وسكان "جودا" مع سرد كيفية خلق الكون كما ورد في الكتب المقدسة التي نقل عنها فلاڤيوس. وقد تداخل في أقواله ما هو إلهي وما هو بشري حين أوضح قِدم تاريخ روما التي عاش فيها وقِدم تاريخ سكان "جودا". وكان لسرده طابع مهدوي تميز بروح واحدية ظهرت بشكل مفاجئ في العالم الوثني وبدأ معها الزمن اليهودي. واليهودية ديانة واحدية نشأت مغلفة بأساطير لاهوتية. ويبدو أن الكتابة في الماضي كانت خاضعة لأهداف دينية وأخلاقية بعيداً عن المصادر كما يُفهم من حقبة الإصلاح الديني والصراع الكاثوليكي البروتستانتي ودور الكتاب اليهود في موضوع حقيقة المسيحية واليهودية وأهمية "العهد القديم".[21]

ولما بدأت الأسطغرافيا النقدية بزعامة رانكي (L. von. Ranke)، الفيلسوف الألماني المعروف، في مستهل القرن التاسع عشر ازداد الحوار والنقاش في أوربا وفي ألمانيا حول الهويات واستعمال القصص التوراتية في تاريخ اليهود.[22]

ومن أجل إيقاظ شعور وطني أو هوية جماعية حديثة لابد من إيجاد أسطورة أو إيديولوجية وهو ما تقدمه النصوص التوراتية في قسمها السردي واستغله اليهود المثقفون في أوربا للقول إن غياب الأدلة والحجج الكافية لإثبات اليهود كشعب أو أمة جعلهم يخترعون أسطورة وطنية انطلاقاً من الكتاب المقدس لبناء واقع وطني. وعلى غرار الأوربيين الذين مالوا، في القرن التاسع عشر، إلى تمجيد العصور القديمة الذهبية كالعصر الإغريقي أو الروماني أو التوتوني أو الغالي (Gaulois) لصناعة أجدادهم وأبطالهم، دأب الكثير من اليهود على الاعتقاد في الأمة اليهودية المرتبطة بأنوار منبعثة

---

[20] فلاويوس جوزيف (37م-100م) كتب في آخر القرن الأول للميلاد كتاباً بعنوان Antiquités judaïques. وكان قائداً عسكرياً في الجليل ضد الرومان، وبعد ذلك استقر بروما.

[21] من الكتاب اليهود من يعتقد أن "**العهد القديم**" يعود إلى أبناء إسرائيل ويشمل كذلك المسيحيين. لكن اليهود اضطُهدوا ونُظر إليهم كطائفة رفضت عملية انبعاث المسيح، ولذلك أُبْعِدوا إبان صراعات مختلفة مع البابوية وغيرها طيلة العصر الوسيط الأوربي.

[22] يعتقد البعض أن الديانة اليهودية لم تبدأ مع أبراهام ودور التوراة في جبل سيناء، بل مع عودة اليهود من المنفى في بابل إلى هضبة سيون (Sion) فترة المنفى بداية لتاريخ اليهود في نظر البعض. انظر التفصيل في: Sand, *Comment*, 142-4.

من أسطورة مملكة داوود[23] الشجاعة التي تمكنت من توحيد اليهود ذلك "الجنس المقدس" والمختار الذي لا يقبل الاختلاط بالآخر كي لا يتلطخ تاريخه ومستقبله.

ويبدو واضحاً أن هذه الأفكار دافع عنها الكثير من الباحثين اليهود الذين تأثروا بالفكر الوطني الألماني منذ منتصف القرن التاسع عشر بمن فيهم كتاب من اليسار الجامعي الماركسي.[24] إنها أفكار لها علاقة "بالأنا" الأوربية التي أبرزها التطور الصناعي والتكنولوجي مِمّا ساهم في نمو الشعور بتصور أخلاقي بيولوجي للإنسان تأرجح ما بين العلوم الإنسانية أو الاجتماعية والعلوم الطبيعية. وقد دافع البعض عن أفكار مثل اعتبار اليهود جماعة وراثية (خاصة) لم تتغير أشكال أجسامهم عبر العصور منذ الحقبة الفرعونية بمصر ولو اختلطوا بغيرهم.

وقد تميزوا بمعتقداتهم التي ساهمت في الحفاظ على عرقهم. وإن عودَتهم أو ما قيل انبعاثهم بعد المنفى البابلي والعودة إلى فلسطين لدليل على إمكانية تجديد المعجزة والنهضة وتقوية فكرة "الشعب المختار".[25] لكن في هذا الإطار طرحت قضايا ديموغرافية زمن موجات الهجرات اليهودية من أوربا الشرقية نحو ألمانيا وغيرها في آخر القرن التاسع عشر، وما نتج عن ذلك بفعل الاختلاط من الصراعات الاجتماعية والثقافية وكذا تصنيف اليهود حسب أصولهم أو معتقداتهم كالحديث عن ألمان من أهل يهودي وآخرين من أصل مسيحي أو بروتستانتي أو كاثوليكي.[26] وقد ساهم ذلك في تأجيج فكرة "معاداة السامية" على المستوى الاجتماعي خاصة ضد اليهود القادمين من أوربا الشرقية.

من كتب الكتاب المقدس (La Bible) المليء بالوقائع الأسطورية أو الخيالية؟

قُدِّمت عدة فرضيات منها أن الأقسام الأولى منه كتبت في عهد الملك داوود (David) أو سليمان (Salomon)[27] وتَمّ تأويل بعض الأجزاء من قبل سكان جودا. وقد اعتقد بعض الباحثين في الإسرائيليات أن بداية تاريخ إسرائيل ترجع إلى القرن التاسع

[23] داوود (David) ملك عبري كان حوالي 1010ق.م إلى 970 ق.م. اشتهر باحتلال القدس وجعلها عاصمة وحارب العملاق گولياط (Goliath) الفلسطيني الوارد في التوراة.

[24] انظر التفصيل في:

Heinrich Graetz, *L'histoire des juifs depuis les temps anciens jusqu'à nos jours* (1909).

Hess Moses, *Rome et Jérusalem. La dernière question des nationalités* (Paris: A. Michel, 1881).

[25] انظر: Sand, *Comment*, 161-4

[26] Sand, *Comment*, 168-70.

[27] سليمان Salomon ملك عبري (970 ق.م-931 ق.م) ابن داوود ووارثه. أسس هيكل القدس تنازعت في عهده قبائل الشمال وقبائل الجنوب وتكونت، بعد موته، مملكتان هما "جودا" و"إسرائيل". انظر هامش سابق بالنسبة للملك داوود.

عشر قبل الميلاد. ويستفاد من ذلك الرغبة في جعل تاريخ ميلاد "شعب إسرائيل" بعيداً في الزمن. وإن خروج اليهود من مصر حدث في القرن الرابع عشر أو الثالث عشر قبل الميلاد، واتجهوا للاستقرار في بلاد كنعان.[28] ويصعب تأكيد ذلك من خلال الحفريات الأثرية. لكن جل المؤرخين في جامعات إسرائيل حاولوا نحت أو نسج قصة وطنية تميل إلى تأكيد مضمون النص اللاّهوتي بدلاً من اعتماد نتائج الأبحاث الميدانية. أما باحثون يهود آخرون خاصة الذين استقروا في أوربا أو في أمريكا (النظرة من الغرب) فحاولوا بناء خطاب أكثر علمانية وحرية من ذلك الخطاب المنتشر في القدس وأشاروا إلى إمكانية الابتعاد عن الغيبيات. لكن، في الوقت نفسه، اعتبروا أن خطاب الكتاب المقدس جزء من الإسطوغرافيا. وهكذا ظل الحوار يدور حول الإثنية والوطنية، أي أن تاريخ اليهود ارتبط بالرحلة والتنقل منذ العصور القديمة. إن العنصر الإثني هو المحدد الأساسي لهوية شعب من الشعوب حسب المناطق التي رحل إليها. وللإشارة فإن الانتماء لأبراهام وإسحاق ويعقوب أمَّن لإسرائيل وضعية أساسية بين شعوب الأرض. يضاف إلى ذلك أن الخروج من مصر فَعَّل لديها الوطنية والوحدة. وتعزز ذلك بأعمال المبعوث موسى كما يُروى في "الوصايا العشر" التي أملاها الله عليه وتُعد مصدراً رئيسياً. أما تفسير كيفية الخروج من مصر الفرعونية القوية واحتلال بلاد كنعان فله علاقة بكون اليهود خَبَروا المنفى والتنقلات المستمرة ورغم ذلك لم ينس أغلبهم الاهتمام بالهوية والإثنية في الغربة والشتات.

وذهب البعض بعيداً[29] واعتقد أن لليهودية طابع بيولوجي يميز أصل اليهود في التطور التاريخي منذ القديم. ورغم تشتتهم فإنهم لم يفقدوا مكانهم الطبيعي ووحدتهم كشعف مختار في وطن أم.[30] وقد وضعت أدوات مصدرية ودعائية في هذا الاتجاه كما حدث في كيفية توجيه البحث التاريخي في دولة إسرائيل. ويكفي القول إن البحث في تاريخ اليهود وإسرائيل دفع بالجامعة العبرية إلى إحداث شعبتين للتاريخ بدلاً من شعبة واحدة؛ تهتم الأولى بتاريخ شعب إسرائيل وسسيولوجية اليهود وُوُسِمَت الثانية بشعبة التاريخ. وتعزز ذلك بمجلات دعائية مثل مجلة **سيون** (*Sion*) التي تُعنى بماضي اليهود في فلسطين الانتداب الإنجليزي والدعاية لإسرائيل كدولة سيادية. ولم تتردد الأوساط السياسية اليمينية واليسارية في ركوب موجة البحث التاريخي والدعائي لتأكيد ما

---

28 Sand, *Comment*, 184-5.

29 نظرة بعض اليهود الألمان الذين احتكوا بالنازية وعانوا من قساوتها وأيدوا الفكر الصهيوني.

30 Sand, *Comment*, 200-1.

سبق.[31] ظلت جل الكتابات حول إسرائيل متأرجحة ما بين ما هو لاهوتي أو أسطوري، تتناقض أحداثه، وما هو مصدري علمي دقيق. وقد انصرف المجهود إلى تأويل النص الديني أي "تأميم الكتاب المقدس" وتحويله إلى كتاب تاريخي معتمد من قِبل المدرسة الصهيونية من أجل إحكام القبضة على الأرض وإتمام أو إنضاج فكرة الذاكرة القديمة للأمة اليهودية.[32] ولم ينج البحث الأثري (الأركيولوجي) من السياسة نفسها لَمَّا تزعم بن گوريون وبعده موشي ديان[33] الحركة الصهيونية التي كانت تنوي احتلال بلاد **الكتاب المقدس** من أجل إقامة دولة على غرار مملكة داوود القديمة. وقد تَمّ اعتماد نص التوراة في تشكيل المتخيل الوطني اليهودي. وتكفي الإشارة إلى أن الأطفال يحملون أسماء أبطال توراتية ناهيک عن تسمية أماكن مختلفة بأسماء عبرية قديمة. والهدف هو محو الأسماء العربية وغيرها. وتَمّ اتّباع الأسلوب نفسه في كل المدارس العبرية التي تعتبر التوراة كتاباً تربوياً وطنياً يُدرس بشكل مستقل لا كجزء من الدراسات اللغوية والأدبية. والمقصود هو تلقين الشباب أهمية الممالک القديمة كمملكة داوود ودورها العسكري الذي احتفظ بالأرض. وقد تَمّ تقديس الثالوث الذي هو الكتاب والشعب والأرض. وأكثر من ذلک اعتقد السيّاسيون، المشار إليهم أعلاه، أن الانتصارات الإسرائيلية على العرب في سنوات 1948 و1956 و1967 هي رمز انتصار داوود الصغير على گولياط العملاق؛[34] ولا غرابة إذا نودي بضرورة توحيد أرض إسرائيل الممتدة من وادي الأردن إلى البحر ومن الصحراء إلى جبل حِرمون.[35] ولم يتردد السياسيون الإسرائيليون في لَيّ ذراع البحث الأركيولوجي كي يتماشى والبحث التوراتي الديني بعد حرب سنة 1967، وجعلوا البحث الأثري في خدمة الالتزام الإيديولوجي الوطني الْمُعلن. لكن التطورات التي صاحبت العولمة (العالمية) والبحث العلمي أدت إلى الاهتمام بقضايا أو مواضيع أخرى كالمعيش اليومي والتغذية والعادات والطقوس المختلفة واستخدام المناهج الجديدة "كالمدى

[31] من المسؤولين المعروفين في مناصب وزارية أو برلمانية (الكنيست) نذكر الباحث Ben Zion Diur اليساري الذي تقلد وزارة التربية الوطنية سنة 1950 وخطط طرق تعليم التاريخ. وهو من أوكرانيا درس في ألمانيا وعاد إلى فلسطين الانتداب ليركز تفكيره على "التاريخ العضوي" الإسرائيلي. واعتمد مصادر قديمة كالتلمود والنصوص الإغريقية والكتابة الصخرية ليوسع حدود إسرائيل عبر فكرة "الأرض الموعودة".

[32] Sand, *Comment*, 209.

[33] **داوود بن گوريون** (David Ben Gourion) (1886-1973) من أصل بولوني ترأس الحكومة الإسرائيلية من 1948 إلى 1953 ومن 1955 إلى 1963.

موشي ديان Moshé Dayan (1915-1981) جنرال ورجل سياسي. تلقد منصب رئيس الأركان في 1953 إلى عام 1958 ثم وزيراً للدفاع في 1967، 1969 و1974 ثم وزيراً للخارجية في 1937 إلى 1979.

[34] سبق القول إلى جل النصوص الدينية تحدثت عن الدور العسكري الذي قام به الملک داوود. أما گولياط (Goliath) فهو شخصية دينية من التوراة وهو عملاق فلسطيني (philistin) من أصل هند أوربي غلبه داوود في مواجهة فردية كما يورد النص اللاّهوتي.

[35] جبل حِرمون Mont-Hermon تل يقع بين لبنان وسوريا. انظر:

Sand, *Comment*, 219.

الطويل" الذي عمقته مدرسة الحوليات. وساهم ذلك في تراجع البحث الحدثي والسياسي لفائدة قضايا أخرى أكثر عمقاً. ولم ينج البحث في إسرائيل من ذلك، إذ وجّهت انتقادات عديدة لفكرة "الأرض المقدسة" بعد انتفاضات 1987. وطُرحت قضايا وأسئلة حول ما اعتُبر مسلمات في قصص التوراة كالهجرات إلى بلاد كنعان وأسطورة الخرُوج من مصر في ظل سيادة الفراعنة الأقوياء؛ بل إن احتلال كنعان ومجيء موسى إليها لا يعدو أن يكون أسطورة كذبتها الأبحاث الأثرية.

وقد طُرحت أسئلة حول هوية كتاب نصوص التوراة بمساعدة الفكر الفلسفي الذي يطرح فرضيات متناقضة، أضف إلى ذلك تطور فقه اللغة (الفِليلوجيا). وأفضى ذلك إلى إثارة قضايا حول الأجداد والحروب من أجل السيادة ودلالة المنفى اليهودي[36] والوطن الأم والشعب المختار وعدد اليهود المضطرين للهجرة وأماكن استقرارهم في الشتات، ولماذا لم يؤسسوا دولة أو إمبراطورية زراعية أو بحرية على غرار من عاصرهم من القدامى؟ إن الإغريق والفينيقيين والرومان كانوا شعوباً من البحارة والتجارة هاجروا وأنشأوا مستعمرات على طول البحر المتوسط حتى قيل (هم كالضفادع حول برك الماء).[37] أما اليهود الذين تحولوا وتنقلوا كثيراً فاقتصرت شهرتهم في البدء على الجانب الديني. لقد انتشرت اليهودية في العهد الروماني في المجال المتوسطي من الشرق إلى الغرب بشكل موازٍ لانتشار المسيحية. وتذكر بعض النصوص أن اليهود شكلوا وقتئذ حوالي 7 إلى 8 % من سكان المدن الرومانية.[38] وقد كان بعض الأباطرة الرومان **قلقين** من سرعة انتشار اليهودية وبلوغها جهات أوربية كالأقاليم السلاڤية وإسبانيا وجنوب غاليا[39] ودخلت في صراعات مع المسيحية وإن اشتركتا في طقوس عديدة كالتعميد؛ واحتفظت اليهودية بعادة الختان كما هو الشأن في الإسلام.[40] ويبدو أن طقوس اليهودية والمسيحية ساهمتا في تدمير وإقصاء الوثنية التي عمت في مناطق أوربية. وتراجعت اليهودية منذ مطلع القرن الثالث للميلاد لفائدة الإسلام. ولما غلبت المسيحية في القرن الرابع ضعفت اليهودية في أنحاء البحر المتوسط. وللإشارة فإن قوة المسيحية مرتبطة بمساندة السلطات السياسية الرسمية لها، وذلك عبر سنّ قوانين وأدوات قلصت

[36] ارتبط المنفى اليهودي بهدم الهيكل في القدس والمخصص لإله إسرائيل (Yahré). تأسس الهيكل الأول من قِبل الملك سَالمون وهُدّم حوالي 587 قبل الميلاد. وبُني الهيكل الثاني حوالي مطلع القرن السادس قبل الميلاد وهُدّم عام 70م.

[37] Sand, *Comment*, 283..

[38] Sand, *Comment*, 318.

[39] Sand, *Comment*, 325.

[40] قيل كان المؤرخ المشهور تاسيت (Tacite) لا يحب اليهود لأنهم يعمدون إلى الختان من أجل التميُّز والظهور.

Sand, *Comment*, 323.

الطقوس اليهودية كمنع الختان لليهود الذين اعتنقوا المسيحية ومنعهم من الزواج من غير اليهوديات. وبذلك فُرضت قوانين الغالب المنتصر.[41]

لقد أدت تلك الوضعية إلى انغلاق الجماعات اليهودية على نفسها، وانشغلت بطقوسها الهوياتية كي تستمر، وظلت تجلب أعضاء كثراً قبل أن تنسحب إلى هامش الحضارة المسيحية.

وماذا عن انتشار الإسلام والفتوحات العربية؟

يبدو أن فلسطين ("جودا") لم تتغير بفعل الهجرات العديدة القادمة إليها من الصحراء العربية. إن الجند العربي الإسلامي احتل فلسطين ما بين 638 م و643 م ولم يؤثر بشكل كبير في الديموغرافيا المحلية لأن أعداده كانت قليلة إذ لم تتجاوز حوالي 46 ألف جندي، وجزء منه تحول إلى القتال في الجبهة البيزنطية؛ أضف إلى ذلك أنه كان منفتحاً قابلاً الديانات الخاضعة له لأن تعاليم نبيه اعترفت باليهود والمسيحيين كأهل الكتاب يؤمنون (بالتوحيد). ولذلك استفادوا من نظام خاص عكس ما حدث مع البيزنطيين الذين عَادَوْا اليهود ممّا جعلهم يرتمون في أحضان المحاربين العرب. وفي الوقت ذاته حدثت قطيعة ما بين اليهودية والمسيحية بسبب التقسيم المسيحي في الثالوث المقدس وازداد العداء بينهما بفعل ما يسمى أسطورة قتل الإله[42] التي أغضبت المسيحيين. وفي المقابل رحب اليهود بالعرب وإن حدث صراع معروف ما بين نبي المسلمين محمد وبعض قبائل اليهود في الجزيرة العربية خاصة في مناطق خيبر والمدينة (يثرب).[43]

أما بصدد شمال إفريقيا وبلاد الخزر فلاحظ المؤلف سكوت البحث التاريخي عن الزمن اليهودي الضائع.[44] وأورد أقوالاً في الموضوع من بعض المصادر العربية كابن خلدون في كتاب التاريخ أو كتاب البربر الذي يذكر فيه أن قسماً من البربر كان ينشر اليهودية كديانة أخذها من جيرانه الإسرائيليين بسوريا. ومن بين البربر اليهود يشير إلى قبيلة جرارة التي كانت تقطن جبال الأوراس وتنتمي إليها الكاهنة المرأة المِلكة التي قُتلت من قِبل العرب إبان الغزوات الأولى.[45] ويضيف ابن خلدون أسماء قبائل أخرى

[41] Sand, *Comment*, 343.

[42] اتهم اليهود باغتيال المسيح عبر ما يسمى (Déicide) أي المشاركة في عملية التصليب.

[43] انظر تفاصيل ذلك في: Sand, *Comment*, 370-1.

[44] هو عنوان فصل من الكتاب: Sand, *Comment*, 363.

[45] Sand, *Comment*, 363 et pages suivantes.

كنفوسة بإفريقية ومديونة وبهلولة وغياثة وفزاز بالمغرب الأقصى. وقد حارب إدريس الأول الأديان بتلك الجهات وعمل على إنهاء استقلال تلك القبائل.[46]

ينظر إلى يهود بلاد المغارب باعتبارهم من أصل المنفيين على إثر هدم الهيكل الأول أو من يهود إسبانيا الأوربية القديمة القادمين إليها من "جودا" المهجورة زمن الصراعات مع الرومان في القرن الثاني للميلاد. وقد سيطر اليهود على إقليم قورينا (Cyrénaique) الواقع شرق ليبيا،[47] بل وصلوا إلى الإسكندرية وتَمَّ صدّهم هناك ليعودوا إلى شمال إفريقيا حيث يقطن سكان من أصل فينيقي (بوني) متمركزون في السواحل، وكان العديد منهم يعتنق اليهودية لأن لغة التوراة قريبة من البونية (البونيقية) القديمة.[48]

يعتقد المؤلف أن الحركة اليهودية نشطت بشمال إفريقيا في الوقت الذي تقلص عدد معتنقيها في القرنين الثالث والرابع الميلاديين بمصر وآسيا الصغرى واليونان وإيطاليا أي في جهات كانت تعد بمثابة قلب الحضارة القديمة. لكن عملت المسيحية على مزاحمة اليهودية شمال إفريقيا وإقصائها بطرق متعددة كاتهامها بالمعارضة للكنيسة (الهراطقة). أضف إلى ذلك أن الوندال الأريانيين[49] (الأريوس) في شمال إفريقيا حاولوا أن يضايقوا الكنيسة الرومانية. وبعودة البيزنطيين إلى شمال إفريقيا قَمَعوا بدورهم الحركات الدينية المعارضة وفرّ العديد من اليهود من السواحل نحو الداخل وحاولوا أن ينتظموا بأشكال أخرى.

أشار المؤلف إلى طقوس ثقافية كانت معروفة لدى القبائل البربرية بشمال إفريقيا اختلطت مع عادات الديانة اليهودية كالتحدث بالبربرية وإقامة طقوس احتفالية مثل صنع التماثيل وغير ذلك.[50] واستند على أقوال ابن خلدون، من جديد، في قصص معارضة بربر جبال الأوراس للفتوحات الإسلامية بزعامة الملكة الكاهنة التي تبنَّت اليهودية وهي تحمل إسم ديهيا الكاهنة. وللقبها علاقة بتفسيرها للأحلام أو الرؤى. أما أصلها فهو عبري كما يبدو من لفظ "كوهن" (Cohen) الذي صاحب

---

[46] Sand, *Comment*, 386.

[47] Sand, *Comment*, 381.

[48] Sand, *Comment*, 381 et pages suivantes.

[49] الأريوسيون، نسبة إلى الكاهن أريوس بالإسكندرية، كانوا يعارضون المسيحية خاصة الثالوث المقدس الذي رفضوا فيه مساواة الإبن بالأب. ولذلك اتهم أريوس بالهرطقة وحوكم في مجمع نيقيا لِيُحرق (325م).

[50] Sand, *Comment*, 387.

الفينيقيين أو العرب إلى شمال إفريقيا.[51] وقد روت تفاصيل متناقضة وأسطورية عن أعمال الملكة الكاهنة ضد الغزوات العربية الإسلامية. ومن ذلك ما يعرف "بسياسة الأرض المحروقة" وتدمير المدن والقرى في المناطق الساحلية. وللإشارة فإن ابن خلدون لم ينفرد بذكر أحداث عهد الكاهنة، بل أخذ معلوماته عن مصادر سابقة كالواقدي البغدادي وابن عبد الحكم الذي عاش في مصر. أما بعض الفرنسيين الذين مجدوا الاحتلال الفرنسي في شمال إفريقيا فلم يترددوا في استغلال أساطير مختلفة تهم الكاهنة وتؤكد أن العرب كانوا بدورهم يحبون الاستعمار، وقد واجهتهم معارضات عنيدة من قبل السكان المحليين.

وبعد انتهاء الحماية الفرنسية أصبحت الكاهنة بطلة عربية أو بربرية أحيطت بنخوة وطنية تضاهي بل تفوق النخوة الملصقة بالفرنسية جان دارك[52] (Jeanne d'Arc) التي حاربت الإنجليز بشجاعة في مطلع القرن الخامس عشر. وإذا وُصفت الكاهنة في جل الكتابات العربية باليهودية الغامضة، فإن الكتابات الصهيونية أدمجتها في الذاكرة اليهودية باعتبارها ملكة محاربة بربرية بالعِرق؛ وهي من الذين غادروا القدس نحو شمال إفريقيا قبل حلول الإسلام بها.[53] لكن حصل اختلاف حول علاقة اليهود ببربر شمال إفريقيا والتأثيرات المتبادلة بينهم. وقليلة هي الإشارات المصدرية المتصلة بتحول البربر إلى اليهودية أو عكس ذلك؛ مع العلم أن اللغة البربرية لم تترك أثراً واضحاً في اليهودية أو العبرية المكتوبة بالعربية[54] التي استعملها اليهود بعد الفتح الإسلامي. ويبدو أن التوراة لم يترجم إلى البربرية. وإن البربر لم يخلفوا، على ما يظهر، ثقافة مكتوبة. لكن يذكر أن قبائل بربرية اعتنقت الإسلام واحتفظت بطقوس ذات طابع يهودي.[55]

---

51 Sand, *Comment*, 387 et pages suivantes.

52 وصفت Jeanne d'Arc بالقديسة في منطقة أورليان الفرنسية. اعتبرت بطلة أسطورية ضد احتلال الإنجليز لفرنسا. وقد قُبض عليها واتهمت "بالهرطقة" وحُوكمت وأُعدمت سنة 1431م.

53 Sand, *Comment*, 389.

54 Sand, *Comment*, 393.

55 Sand, *Comment*, 394.

من ذلك مثلاً: منع إيقاذ النار عشية السبت/الشباط (shabbat) لأنه راحة أسبوعية تقدم للإله. وقد يكون الشباط تجمعاً ليلياً للسحرة والساحرات برئاسة أحد الجنون.

وقد أكد الباحث أندري شوراكي[56] (André Chouraqui) أن اليهود بشمال إفريقيا بذلوا جهداً من أجل تهويد الفينيقيين والبربر.

وفيما يخص يهود إسبانيا خاصة جماعة السيفراد (Séfarades) من العرب والبربر والأوربيين الذين تهودوا، فإنهم اشتهروا في جماعات الشتات. وفي ظل غياب معلومات مصدرية دقيقة حول أصول يهود شبه جزيرة إيبيريا لجأ بعض الباحثين في اللغات واللسانيات والإثنوغرافيا إلى تأكيد تعدد أصول اليهود الذين التحقوا بأوربا عبر شمال إفريقيا بعد الفتوحات العربية في القرن السابع للميلاد.[57]

وماذا عن يهود بلاد الخزر؟

أوردت مصادر عربية وفارسية معلومات متناثرة عن مملكة الخزر الواقعة في أقصى شرق أوربا ولم تكن خاضعة للإسلام أو المسيحية. وقد اشتهرت رسالة بعث بها أحد اليهود في بلاط الخليفة الأموي بقرطبة عبد الرحمن الناصر إلى يوسف ابن أعرون أحد ملوك الخزر الذي ذُكرت عنه أخبار في الغرب.[58] وكان هدف الرسالة استطلاع أخبار اليهود في تلك الجهات. وقيل إن بداية تاريخ الخزر تعود إلى القرن الرابع الميلادي الذي صادف تنقل بعض قبائل الرحل التي صاحبت قبائل الهون[59] نحو الجهات الغربية وحاولت بناء إمبراطورية في السهوب الغربية من الفولگا وشمال جبال القوقاز، لكنها انتهت مع الهجومات المنغولية في القرن الثالث عشر للميلاد.

وأشارت المصادر العربية، بعضها عاصر المملكة الخزرية، إلى معلومات تبين احتكاك الخزر بمملكة الساسانيين ومحاولة الوصول إلى مناطق كردستان، وعقدوا عدة اتفاقيات مع البيزنطيين ضد الفرس. وقد واجههم المسلمون في عهد الخليفة مروان الثاني. وذكر السفير إبن فضلان الذي بعثه الخليفة المقتدر سنة 921 م إلى البلغار معلومات عن النظم الخزرية. ولم يفت الإصطخري الجغرافي الإخباري أن يشير إلى بعض

[56] André Chouraqui, *Les juifs en Afrique du Nord* (Paris: P.U.F, 1952).

إن شوراكي يهودي فرنسي من أصل جزائري.

[57] Sand, *Comment*, 397.

[58] Sand, *Comment*, 403.

[59] قبائل الهون (Huns) رُحَّل في سهوب جنوب سيبيريا. دخلوا أوربا وآسيا الغربية في القرن الرابع، وسبّب ذلك في ما يعرف بالهجمات الجرمانية الكبرى. حاول الهون إنشاء دولة في سهل الدانوب لكنها فشلت بعد غياب الزعيم أتيلا (Attila) عام 453م وتشتت خلال القرن الخامس الميلادي.

أساليب عيش الخزر. وصرح ابن النديم البغدادي، بدوره، أن الخزر كانوا يتكلمون العبرية. وتساءل المؤلف لماذا لم يتبنوا اللغة السائدة آنئذ أي العربية أو الإغريقية؟[60]

أورد المؤلف معلومات مفصلة عن تاريخ الخزر ليطرح أسئلة تفيد في أعداد الخزر اليهود وبَيَّن تناقض المصادر في الموضوع فبعضها يشير إلى اليهود في الأوساط السياسية والنخب وغموض الأمر بصدد اليهود في الأوساط الشعبية أو الريفية. وتجدر الإشارة إلى أن المسيحية نفسها لم تتوغل كثيراً في العالم القروي في القرنين الثامن والتاسع. ويجب التذكير أن المغول في القرن الثالث عشر (جنكيز خان وأبناؤه) عملوا على تدمير الخزر ومعهم جل الأشكال التنظيمية السياسية والثقافية في غرب آسيا وشرق أوربا،[61] ممّا اضطر معه العديد من اليهود إلى الرحيل نحو الحدود الشرقية أي أوكرانيا وبولونيا ولتوانيا. ويجب انتظار الفترة المعاصرة للنظر في ماضي الخزر في مواجهة الشعور بالتفوق الجرماني تجاه ثقافة أوربا الشرقية خاصة اليهودية منها. وإذا حاول العديد من الباحثين في القرن التاسع عشر أن يُبَيِّنوا أن يهود بلاد الخزر لم يؤثروا بوضوح في "تاريخ إسرائيل"، فإن العكس حصل في الأبحاث اليهودية المنجزة في أوربا الشرقية. وتكفي الإشارة إلى الباحثين اليهود الروس الذين أكدوا دور الخزر في الثقافة والاقتصاد خلال حقبة العصر الوسيط.[62] ولم يتخلف مؤرخون ماديون (ماركسيون) روس عن الدفاع عن أهمية مملكة الخزر والافتخار بدور اليهود في تكوين البروليتاريا العالمية.[63]

ويبدو أن اليهودية العالمية تتميز بثقافة دينية تجتازها تناقضات مختلفة. ولذلك عاد المؤلف ليطرح أسئلة آنية من قبيل هل تسمح السياسة الهوياتية الإسرائيلية في القرن الواحد والعشرين بخلق قضايا أو نماذج جديدة في البحث حول أصول وتاريخ الجماعات الدينية اليهودية؟

إن انتشار العلمانية دفع بالمؤمنين من اليهود إلى التمسك بمعتقد وطقوس يلجؤون إليها أوقات الأزمات باعتبارهم نموذجاً أو قدوة للآخرين. ولم تبخل النخب الربانية أو الحاخامية (Rabbiniques) في البحث عن معلومات مفصلة حول الطقوس الدينية التي تجمع ما بين اليهود رغم اختلاف أماكن تواجدهم عبر العالم واختلاف أنماط

[60] Sand, *Comment*, 410.

[61] Sand, *Comment*, 435.

[62] Sand, *Comment*, 440.

[63] Sand, *Comment*, 441.

عيشهم. وقد سبقت الإشارة إلى الاختلافات ما بين يهود مراكش وكييف وصنعاء ولندن.[64]

ولا شك أن الجماعات الربانية تبذل جهوداً من أجل نشر أو تعميم الطقوس اليهودية ولو بشكل شفوي كتكرار الحديث عن المنفى والعلاقة مع بيت المقدس والمغفرة والخلاص. وتلك طقوس خلخلتها الآلة العلمانية إلى حد المساس بدور الحاخامية التي تشكل النخبة التقليدية التي تريد الحفاظ على تقاليد موروثة في ظل صعوبات فرضتها التحولات الاقتصادية واللّسانية والثقافية الجديدة.

ولا غرابة إذا لجأ البحث الصهيوني، كما سبق القول، إلى اعتماد وسائل مختلفة تبرر الغاية أي الحلم بشعب مختار ولو تمت الاستعانة بعلم الوراثة (البيولوجيا) المرتبط بالعرق والأنثروبولوجيا الجسمانية لتبرير احتلال فلسطين الوطن الأم لكل اليهود في العالم. وإذا ساهم ذلك في إيقاظ فكرة معاداة السامية في عدة مناطق، فإن حقد اليهود أدى إلى نتائج عكسية أيضاً، أي الزيادة في وعيهم العرقي وإعطائه نوعاً من الخصوصية القوية، وأكثر من ذلك انخرط الطب المعاصر في الموضوع وصار الحديث عن مجموعات دموية لها ماضٍ أزلي ووطن عضوي[65] تزكيه اليهودية بدم خاص يميزه عن المجموعات البشرية.

وفي هذا الإطار نودي بعودة اليهود الأشكيناز (Ashkénaze) إلى وطنهم كي يحافظوا على الخصوصية العرقية. ومن الأفضل كذلك أن يعود يهود العالم العربي إلى الوطن إسرائيلي، ولو بأعداد محدودة لأنهم سيحلون محل العمال العرب.[66] وهكذا تَمّ اللجوء إلى ما يعرف

بنظرية الجينات (Eugénisme) المبنية على اختيار من تتوفر فيه صفات جسمانية محددة تهم الأوزان والطول وغيرها. إنه اختيار "طبيعي" هدفه تطوير القيمة البيولوجية لليهود. وقد قال أحدهم بأن هؤلاء بحاجة إلى نظافة العرق، ولذلك تجب مراقبة البصمات والأعضاء الجسدية كشكل الجمجمة والأطراف. وبذلك يتاح التمييز ما بين "الأشكيناز" البيض وهم يهود حقيقيون، وما عداهم درجات هم "السيفراد" السّمر الذين اختلطوا باليهود منذ القديم. أما الآخرون مثل اليهود اليَمنيين مثلاً فهم خاضعون، لهم قامات قصيرة ورؤوس طويلة. إنهم يخالطون العرب.

يتضح، مما سلف، أن الباحثين الصهاينة صنعوا آلة جينية هدفها تحسين العرق اليهودي وتبيان عبقريته عبر الدم والوراثة والثقافة.[67]

---

[64] Sand, *Comment*, 472.

[65] Sand, *Comment*, 489.

[66] Sand, *Comment*, 500.

[67] Sand, *Comment*, 503-4.

ولم تسلم النظرية الصهيونية من انتقادات ترى صعوبة استخدام القوانين الطبيعية في الميادين الاجتماعية والثقافية. لقد أوضح المفكر الفرنسي إرنست رينان[68] (Ernest Renan) أن فكرة "العرق" لا تميز اليهود بقدر ما تكون عزلتهم الاجتماعية هي المفسرة لمواقفهم وسلوكاتهم. وإن لمميزات اليهود علاقة بالتطور التاريخي وليس البيولوجي. ولا شك أن الوظائف التي زاولها اليهود عبر التاريخ أثرت على تطورهم الثقافي واللغوي.

وبعد عام 1950، وبإيعاز من منظمة اليونسكو، صدر كتاب أشار إلى عدم استعمال ألفاظ مثل العرق والدم. ولا مبرر للحديث عن العلاقة ما بين الثقافة الوطنية والبيولوجيا. لكن رغم ما صدر من قرارات ثقافية وسياسية لم يتوقف البحث في إسرائيل عن التعمق في قضايا الجينات باعتبارها ضرورة خاصة بعد حرب 1967، لتأكيد أن البيولوجيا تؤكد التاريخ.[69]

وفي آخر القرن العشرين قلّ استعمال ألفاظ ومصطلحات مثل الإثنية والأسطورة أمام السوق الحرة، وفشل التجميل الديني في إخفاء سلبيات وعيوب الألفاظ السالفة الذكر إذ لم يستقم الحديث عن الأمة أو الوطن اليهودي دون تغليفه بالدين، بل لا يمكن الجمع بين نقيضين هما: يهودي/ديموقراطي نظراً لظهور جيل جديد عربي إسرائيلي مزدوج اللغة لم يعرف النكبات والحروب ويُشكل حوالي خمس (1/5) سكان الدولة العبرية وله حقوق المواطنة وإن على المستوى الشكلي. قال أحدهم كلنا إسرائيليون تتعدد ثقافتنا، فَعَلَيْنا أن نؤسس هوية فوق وطنية (Supra- nationale) مشتركة تؤدي إلى الاندماج الإسرائيلي العربي في دولة واحدة.[70] وسرعان ما تَمّ رفض ذلك، من قِبَل اليسار نفسه، خوفاً من انهيار الدولة اليهودية التي هددتها انتفاضات 1987 و1993 و2000 والتي نادت بالحقوق في الأرض. وهكذا ظل شعار إسرائيل دولة ديمقراطية أجوفاً.

طرح المؤلف مجموعة من الأسئلة السياسية والثقافية بإمكانها أن تقدم حلولاً لأزمات متعددة بين إسرائيل وجيرانها. لقد تساءل حول القوة العسكرية والنووية والجدار الأمني العازل الذي قد يؤدي إلى كوسوفو في الجليل. ويمكن إحداث تغيير أساسي في السياسة الهوياتية اليهودية تجاه الفلسطينيين كأن يكون الحل في دولة ديموقراطية ثنائية القومية أو الوطنية من البحر المتوسط إلى نهر الأردن. لكن الأمر صعب للغاية بالنسبة

[68] Ernest Renan, *le Judaïsme comme race et comme religion* (Paris: Calamann-Lévy, 1883).

[69] Sand, *Comment*, 516.

[70] Sand, *Comment*, 550-1.

للإسرائيليين الذين لم يتعودوا على أن تتحول الهوية الإسرائيلية إلى واقع ثقافي جديد معزز بتطور ديموغرافي متعدد الثقافات كما هو الشأن في بريطانيا أو هولندا. ولكي يتحقق ذلك يلزم تحولات نفسية صعبة للغاية. وقد أوضح المؤلف ذاته ذلك حين حاول أن يجيب على سؤال طرح عليه من قبل أحد الطلبة الفلسطينيين الذي عاتبه قائلاً لماذا تنتقد سياسة الاستيطان الإسرائيلية وتستمر في أحضان الدولة العبرية؟ فرد عليه بالأمر الواقع مُبَيِّناً أن لكل طفل خُلق بفعل الاغتصاب حق العيش والحياة ولا يجب أن ينتقم بأحداث دامية ارتكبها أبوه. ولذلك عليه أن يفهم ظروف ولادته.

خلاصة

أكد المؤلف في فصول هذه الدراسة استحالة دراسة تاريخ اليهود وإسرائيل منذ القديم إلى اليوم دون ربطه بالدين والفكر الأسطوري مِمَّا عَمَّق التصور الإيديولوجي والسياسي بعيداً عن الموضوعية المطلوبة في البحث التاريخي العلمي. وهو ما أكده في دراسة أخرى لا تقل إفادة إذ يقول إن ظِلّ الإيديولوجيا يُشرف من كل نافذة مفتوحة على الماضي، وقد يكون ذلك الظل في صلب الموضوع.[71] وتلك خصوصية البحث التاريخي حول اليهودية عبر التاريخ. ولذلك لا يجب الانكباب على تحرير دراسة أو بحث موضوع محدد دون معرفة النتائج أو الخاتمة ولو أدى الأمر إلى تفادي المعطيات أو الوقائع التي تناقض ما ينبغي الوصول إليه في النتائج. يقول رغم شعوري بضرورة المساهمة في بناء الذاكرة الجماعية للمجتمع الذي أعيش فيه ومناقشة المواضيع الحساسة لاحظت الفرق ما بين ما يُكتشف وما هو معمول به في البحث التاريخي حول الماضي مما يَّهُزّ الشعور.[72]

لقد حاول المؤلف أن يكسر الصمت، ولو نسبياً، بطرح أسئلة جريئة لمناقشة القضايا التقليدية المعمول بها في الجامعة العبرية من قَبِيل "الوطن الأم لليهود" و"الأرض الموعودة" وأرض "الأجداد الخالدة" إلخ، واعتماد التوراة كنص أسطوري لتبرير الأصل الأزلي الموغل في القِدم لليهود؛ وكشف تفاصيل تهم مجهودات المؤسسة الصهيونية، بيمينها ويسارها، في توجيه البحث التاريخي نحو "وطن اليهود" و"عبقريتهم" عبر التاريخ.

يكفي القول إن المؤلف طرح أسئلة وقضايا منهجية مفيدة تهم التعمق في مواضيع صعبة كأصل اليهود بمختلف مراتبهم وعلاقاتهم بالمجال الجغرافي وهجراتهم باستمرار وأعدادهم في المنفى أو الشتات، ومحطات الإقامة ككنعان ومصر والعراق وأوربا

[71] Sand, *Crépuscule de l'histoire*, 18.

[72] Sand, *Comment*, 12.

وشمال إفريقيا واختلاف نظم عيشهم وثقافتهم في تلك المحطات. ويمكن الإشارة إلى أن اليهود في مختلف تحركاتهم في الزمن والمجال احتفظوا بالجانب الديني والثقافي وطقوس مختلفة، لكن لم ينشئوا، كغيرهم، دولة أو إمبراطورية أو مؤسسات مستقلة يمكن دراستها بشكل مباشر كما هو معمول به في مختلف الجامعات والمعاهد. وإن صعوبة دراسة تاريخ اليهود في تطوره الزمني والجغرافي مرتبطة بطبيعة المادة المصدرية بالدرجة الأولى. وعادة ما يقدم اليهود أنفسهم على أنهم ضحايا من ساد وغلب وعمل على إبعادهم وإقصائهم. ولذلك ارتموا في أحضان النصوص الدينية القديمة لإبراز دورهم وأهميتهم. ولا غرابة فقد ساهم بعضهم في تحرير تلك النصوص حسب هواه كما حصل مع جوزيف فلاويوس منذ القرن الأول للميلاد كما سبق القول.

إن خروج المؤلف عن المألوف دفعه إلى طرح قضايا أخرى لا تقل إفادة كعلاقة اليهود ببربر شمال إفريقيا وبالفينيقيين والرومان والإسلام والخزر وغيرهم.

إن المنهجية المتبعة في الدراسة تجاوزت ما هو تقليدي في البحث التاريخي مِمّا سبب في عزلة مؤلفها في الأوساط الجامعية العبرية؛ بل قيل إنه متخصص في تاريخ أوربا الحديث والمعاصر وليس في الإسطوغرافيا اليهودية في إسرائيل. ورغم ذلك لم يذهب المؤلف بعيداً في كسر جدار الصمت المشار إليه وإن حاول خَدْشَه لأنه استسلم لواقع ثقيل تضامنت فيه أو تكالبت الإيديولوجية والقوة السياسية إلى جانب الدعم العسكري البعيد عن البحث العلمي. لكن يمكن اعتبار الدراسة قدوة أو مشعلاً لتلمس الطريق الوعرة.

البيبليوغرافيا

Chouraqui, André. *Les juifs en Afrique du Nord*. Paris: P.U.F, 1952.

Graetz, Heinrich. *L'histoire des juifs depuis les temps anciens jusqu'à nos jours*, 1909.

Moses, Hess. *Rome et Jérusalem. La dernière question des nationalités*. Paris: A. Michel, 1881.

Renan, Ernest. *Le Judaïsme comme race et comme religion*. Paris: Calamann-Lévy, 1883.

Sand, Shlomo. *Comment le peuple juif fut inventé* ?. Paris: Flammarion, 2018.

______. *Crépuscule de l'histoire, la fin du roman national*. Paris: Flammarion, 2017.

مدخل إلى فكر ابن عربي
قراءة في كتاب وليم تشيتيك "ابن عربي: وارث الأنبياء"

سعيد الفلاق
طالب باحث بجامعة محمد الخامس الرباط

صدر كتاب **ابن عربي: وارث الأنبياء** للكاتب الأمريكي وليم تشيتيك (William C. Chittick) في نسخته الإنجليزية سنة 2005، وبعد مرور عشر سنوات ظهرت الترجمة العربية التي تكلف بها ناصر ضميرية، بعنوان **محيي الدين ابن عربي: وارث الأنبياء** ، عن دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق 2017 في 168 صفحة. ويتكون الكتاب من تقديم المترجم ومقدمة المؤلف التي تتناول حياة ابن عربي ومؤلفاته، وتسعة فصول هي: الميراث المحمدي، محبّ الله، الأصول الإلهية للحب، علم الذكر الكوني، المعرفة والتحقق، الزمان والمكان ومقاصد المبادئ الأخلاقية، البينية، الكشف عن صور التداخل، تأويل الرحمة.

ويصنّف الباحث وليم تشيتيك من بين أهم العلماء والمهتمين بمجال التصوف والفلسفة والفكر الإسلاميين. ولد بمدينة ميلفورد، بولاية كونيتيكت الأمريكية عام 1943، درس التاريخ في جامعة أوهايو، وقضى سنة أكاديمية في الجامعة الأمريكية ببيروت (1964ـ1965). تعرّف هناك على التصوف الإسلامي وكتب بحثا متعلقا بالتصوف. ثم بدل العودة إلى الولايات المتحدة، قرر التوجه إلى طهران لمتابعة دراسته العليا في برنامج للطلاب الأجانب بكلية الآداب (1966). وبعد حصوله على الدكتوراه في اللغة الفارسية وآدابها درّس الأديان المقارنة، كما انضم إلى الأكاديمية الملكية للفلسفة. ليعود إلى بلده قبل الثورة الإيرانية عام 1979، ويعيّن في جامعة نيويورك (Stony Brook) قسم الدراسات الشرقية.

وتغطي أبحاثه مجالات واسعة من الدراسات الدينية المقارنة، والأبحاث الصوفية والفلسفية والأدبية، له ما يقارب الأربعين كتابا، لعل أهمها: **الحب الإلهي: الأدب الإسلامي وطريق الله** (2013)، **البحث عن القلب المفقود: الكشوف في الفكر الإسلامي** (2012)، **علم الكون، علم الروح: أهمية علم الكونيات الإسلامي في العصر الحديث** (2007)، **التصوف: مقدمة قصيرة** (2000). إضافة إلى أزيد من 170 مقالا

وبحثا.[1] كما يعتبر واحدا من أهم الباحثين المتخصصين بفكر ابن عربي ومدرسته،[2] وقد تُرجمت أعماله إلى الكثير من اللغات، مثل: البوسنية، الفرنسية، الألمانية، الأندونيسية، الإيطالية، اليابانية، الفارسية، الإسبانية، التركية، والعربية. إلا أنه يلاحظ أن السياق العربي لم يهتم بمؤلفاته إلا خلال السنوات القليلة الماضية،[3] وما تزال الكثير من مؤلفاته ومقالاته[4] لم تترجم بعد إلى العربية، وفي هذا السياق يعد المترجم ناصر ضميرية من بين أوائل من انتبه إلى هذا المؤِّلف، فترجم هذا الكتاب قيد الدرس والتحليل.

ويأتي كتاب **ابن عربي: وارث الأنبياء** في سياق الاهتمام المتزايد الذي أصبح يحظى به خطاب التصوف الإسلامي في العالم، بغية فهمه وتأويله ودراسته، بصفته خطابا يقدّم تفسيرات جديدة للكون والعالم والنفس. وقد ركز المؤلف على شخصية ابن عربي[5] بغية الإجابة عن إشكالية مركزية تتحدد في ضبط المفاهيم الرئيسية في مشروعه وتقديمها إلى القارئ غير المتخصص، ومن ثمة فإن الكتاب يحاول الإجابة عن سؤال مفاده: ما تأثير ابن عربي على الحضارة الإنسانية؟ ما هي المفاهيم المركزية في فكره؟ وكيف تمَّ تلقي أفكاره من قِبل الفقهاء؟

يرى المؤلف أن ابن عربي هو "أكثر المفكرين المسلمين تأثيرا، كذلك إثارة للخلاف خلال التسعمائة عام الماضية"،[6] ويدل هذا القول من جهة على تأثير ابن عربي الهائل في التراث الصوفي عموما، الأمر الذي جعله يستحق – بحسب الكاتب – لقب

---

[1] يمكن الاطلاع على عناوين كتب ومقالات تشيتيك وسيرته العلمية في صفحته الرسمية على الرابط التالي:

Https : //www.williamcchittick.com/cv/

[2] يظهر اهتمام تشيتيك بابن عربي من خلال العدد الهام من الكتب والمقالات التي ألفها عن مشروعه، منها:

The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-ʿArabī's Cosmology. (Albany: SUNY Press, 1998); Imaginal Worlds: Ibn al-ʿArabī and the Problem of Religious Diversity. (Albany: SUNY Press, 1994); The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination. (Albany: SUNY Press, 1989).

[3] من الكتب المترجمة حديثا لوليم تشيتيك نذكر: **الطريق إلى العشق الصوفي: التعاليم الروحية عند جلال الدين الرومي**، ترجمة شيماء مولا يوسف، (القاهرة: دار رؤية للنشر، 2017)؛ **أنا والرومي: السيرة الذاتية بقلم شمس الدين التبريزي**، ترجمة محمد ياسر ومنال الخطيب، (بيروت: دار الخيال، 2018).

[4] من المقالات الأولى المترجمة له: وليام تشيتيك، "الموت وعالم الخيال: المعاد عند ابن عربي"، ترجمة محمود يونس، (مجلة **المحجّة**، العدد 22، شتاء ـ ربيع 2011): 33-64.

[5] هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي، يكنى أبا بكر ويلقب بمحيي الدين، ويعرف بالحاتمي وبابن عربي لدي أهل المشرق تفريقا بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي، ولد عام 1165م/560هـ في مدينة مرسية بالأندلس، وكان أبوه من أئمة الفقه والحديث، موظفا عند محمد بن سعيد بن مردنيش، حاكم المدينة. سلك ابن عربي طريق التصوف مبكرا، وغادر الأندلس إلى تونس وهو بعمر الثلاثين، ثم توجه إلى الشرق لتأدية مناسك الحج، وظل يتنقل من مدينة إلى أخرى إلى أن انتهى به الحال إلى الاستقرار بدمشق، حيث عمل بالتدريس والتأليف حتى وافته المنية عام 1240م/638هـ خلّف وراءه إنتاجا غزيرا، ومجلدات ضخمة. من أشهر كتبه نشير إلى: فصوص الحكم، الفتوحات المكية، ترجمان الأشواق. (للتوسع ينظر: مقدمة كتاب **الفتوحات المكية**، تحقيق أحمد شمس الدين، ج1، (بيروت: دار الكتب العلمية، (ب.ت)، 3)، وينظر أيضا: (**ابن عربي: وارث الأنبياء** (33-40)

[6] وليم تشيتيك، **محيي الدين ابن عربي: وارث الأنبياء**، ترجمة ناصر ضميرية، (دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2015)، 33.

"الشيخ الأكبر"، نظرا لما تركه من إنتاج غزير، فكتاب **الفتوحات المكية** لوحده يتوفر على نصوص تتجاوز كل ما كتبه بعض المؤلفين طوال حياتهم، إضافة إلى محتوى هذا الكتاب وغيره من المصنفات التي تُظهر اطّلاعه الواسع، ونقاشاته المحكمة، وتعدّد زوايا نظره، وأساليبه المتنوعة في الكتابة. ولعل هذا ما يجعله لدى البعض من أصعب المؤلفين، ذلك أن التحليل الشامل لصفحة واحدة من الفتوحات المكية قد يتطلب صفحات عديدة.

ولا يتفق الباحث مع من يشكك في أصالة فكر ابن عربي، بدعوى خوضه في كتابة أشياء معقدة لا ضرورة لها. بل يبيّن أنه في الواقع يقدّم "مقاربة لتعاليم الإسلام تعتبر أصيلة لدرجة أنه لا يوجد من سبقه إلى هذه المقاربة".[7] من هنا، فإن ابن عربي يشكل نقطة تحول حاسمة، ليس فقط في حقل التصوف، ولكن في حقل الفكر الإسلامي عموما ومن ذلك احتواء كتبه على تفسيرات عميقة وواسعة لمعاني القرآن الكريم "لم يكن لها إلا بعض السوابق، وليس لها منافس لاحق".[8] على أن المثير للانتباه أن أفكار ابن عربي لن تنتشر في أنحاء العالم، وفي كل بقعة يصلها الإسلام إلا بعد وفاته عام 1240. ولن يقتصر انتشار هذه الأفكار عند حدود المتلقي المثقف، بل سوف تتسرب إلى كل زوايا ومفاصل الثقافة الإسلامية، كما أن العديد من الطرق الصوفية سوف تعتبره أحد أسلافها الروحيين والعقليين، وسيصبح له بذلك أيضا تأثيرا هائلا على الشعر الشعبي في لغات مثل الفارسية والتركية والأوردية، غير أن المؤلف ينبهنا إلى أن شعبية ابن عربي بين الصوفية لا تعني أنه كان مقروءا بشكل كبير من قِبلهم، لأن أغلبهم لم يكونوا علماء يمتلكون المعرفة الكافية لدراسة كتاباته، علاوة على ضخامة مشروعه الفكري الخصب. وسوف نروم فيما يلي التوقف عند بعض المفاهيم التي درسها المؤلف بإيجاز، ثم تسجيل بعض الملاحظات المنهجية حول الكتاب.

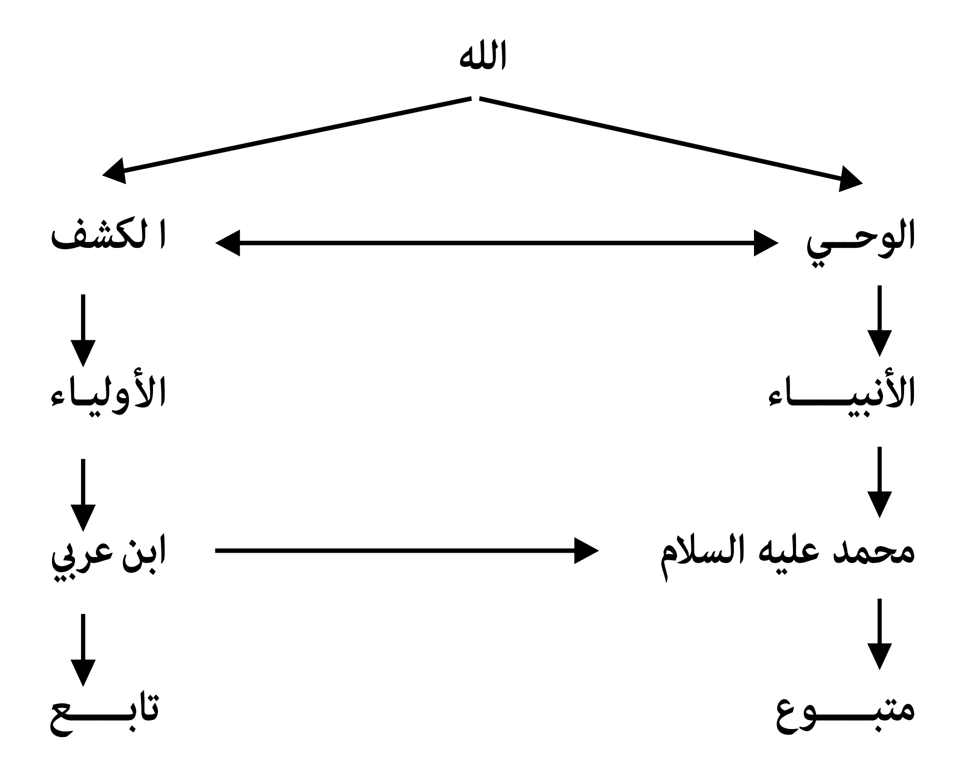
1. ابن عربي: خاتم الولاية المحمدية

يبدأ تشيتيك الفصل الأول بدراسة اللقب الذي يُطلق على ابن عربي من لدن أتباعه "ختم الولاية المحمدية" أو "خاتم الولاية المحمدية". ويظهر أن هذا التعبير مستمد من اللقب الذي أعطاه القرآن للنبي محمد صلى الله عليه وسلم "خاتم الأنبياء" الذي يدل على أن محمدا كان آخر الأنبياء في سلسلة تبلغ 124000 نبي. أما مصطلح "الولاية" فمستمد من التعبير القرآني "ولي"، ويشير في زمن ابن عربي "إلى المسلمين

[7] نفسه، 34.

[8] نفسه، 146.

الأوائل الذين قاربوا على تجسيد مثال الكمال الإنساني المتمثل بمحمد عليه السلام".[9] وهكذا، فالأنبياء أولياء الله الذين يختارهم لتبليغ رسالته عبر وحي يوحى إليهم، كما أنه بمقدور آخرين أن يصبحوا أولياء لله أيضا باتباعهم الأنبياء، فقد يمنحون "إرثا" من ذلك النبي. ويتضمن هذا الإرث ثلاثة أبعاد: الأعمال (النشاطات الملائمة والمناسبة)، والأحوال (الخبرات الداخلية التي تعبر عن مكارم الأخلاق)، والمعارف (الفهم الحقيقي للواقع). وهذا ما يؤدي إلى تحقيق ما يسميه ابن عربي بـ "الإنسان الكامل" الذي تجلى أولا في الأنبياء، ويظهر ثانيا في الأولياء والعلماء كما جاء في الحديث: "العلماء ورثة الأنبياء". هؤلاء الورثة الذين يوضحون "الطرق الممكنة للتجربة الموثوقة والمعرفة الصحيحة لله والكون والنفس البشرية".[10] من هنا فابن عربي يدافع عن أن الإنسان كي يتحصل على المعرفة الحقيقية يجب أن يتبع النموذج الإنساني للكمال المتجسد في النبي عبر اتباع تعاليمه وإرشاداته. ويمكن توضيح ما سبق في الخطاطة التالية:



[9] تشيتيك، **ابن عربي: وارث الأنبياء**، 43.
[10] **نفسه**، 45.

يبرز من الخطاطة أعلاه أن الأنبياء تتحصل لهم المعرفة بالوحي، بينما يتحصل الأولياء على المعرفة بواسطة الكشف، وفقط حين يتم الكشف والفتح يمكن الحصول على الميراث، وربما هذا ما يشرح معنى "الفتوحات" في عنوان كتابه **الفتوحات المكية** بصفتها "سلسلة غزيرة من الكشوف والمشاهدات، أو إن كنت تفضّل يمكنك القول 'التجارب الصوفية' ".[11] ومن الضروري الانتباه هنا إلى أن ابن عربي لا يخلط بين الوحي والكشف، ذلك أن الطبيعة الخاصة للوحي هي التي تجعل من الضروري على الأولياء اتباع الأنبياء، ومنتهى ذلك أن النبي متبوع، والولي تابع.

من هذا المنطلق يرى ابن عربي أنه وارث لكل علوم النبي محمد عليه السلام، ومن ثمة فهو ختم الولاية المحمدية، لكن ذلك لا يعني أنه آخر أولياء الله، بل أنه الشخص الأخير الذي يحقق بشكل واقعي ومطلق الولاية الناجمة عن التجسد الكامل المؤسَّس من لدن النبي، فيما يتعلق بالأعمال والأحوال والمعارف. ويبدو أن هذا الادعاء ظهر عند العديد من الدارسين والعلماء مبالغ فيه ومفرط، ومهما يكن فإنه حسب المؤلف سواء اتفقنا مع تسميته بختم الولاية المحمدية أم لا، فلا أحد ينكر عليه لقب "الشيخ الأكبر".

2. الأصول الإلهية للحب

يفتتح ابن عربي معظم فصول كتاب **الفتوحات** بالحديث عن الحب عبر اقتباس آيات قرآنية وأحاديث نبوية ترتبط بالموضوع، مبيّنا أن الحب من الصفات الإلهية، وأنه ورد في القرآن في ارتباط خاص بالإنسان. "ذلك أن الحب هو المصطلح المفتاحي إذا أردنا أن نفهم ما يميز الإنسان عن باقي المخلوقات التي لم تخلق على صورة الله".[12] فإذا أحب الله الإنسان كان سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به مثلما ورد في الحديث. فبالنسبة لابن عربي فإن الله هو أصل كل محبة، بهذا المعنى يعد الحب صفة متأصلة في الوجود، أحب الله أن يُعرف، لذلك يحب المخلوقات التي من خلالها عُرف. وقد ربط ابن عربي اشتقاق الحب الإلهي بأسماء الله الجميل والنور. يوضح هذا مبدأً حاضرا في نقاشات المسلمين حول الحب، فكلّ جميل محبوب بالفطرة، أو كما يقول النبي الكريم "إن الله جميل يحب الجمال". مؤدى ذلك أن الجمال هو ما يجذب الحب، كما أن الحب نفسه منجذب بواسطة الجمال.

---

[11] تشيتيك، **ابن عربي: وارث الأنبياء**، 46.

[12] ـ **نفسه**، 65.

محبو الله الصادقون يحبونه لوحده، وليس لأي نعمة من نعمه. لذا يسمي ابن عربي الحب غير المحدد وغير المقيد الذي يتحقق من خلال العارفين والإنسان الكامل بـ "الحب الإلهي"، فهو شبيه بحب الله للكون، لا يميز بين المخلوقات، وتبرز علامة هذا الحب في كون العارف يحب كل شيء مخلوق، يقول ابن عربي: "فعلامة الحب الإلهي حب جميع الكائنات في كل حضرة معنوية أو حسية أو خيالية أو متخيلة".[13]

خلاصة القول إن الصوفية – ومنهم ابن عربي – يؤمنون بالمحبة المطلقة التي لا تميز بين الناس على أساس الجنس أو اللون أو الدين أو غير ذلك، إنها محبة إنسانية تستمد أسسها من محبة الله ورسوله لجميع الناس أجمعين.

3. مفهوم التحقيق

يقر تشيتيك أن لقب صوفي أو فيلسوف أو فقيه أو متكلم أو حتى عالم حديث لا يتفق مع ابن عربي ومدرسته الفكرية، لأنه لم يدع أي منهما رغم تفوقه في كل تلك العلوم، ولذا فاللقب المناسب له والذي استخدمه تلاميذه للإشارة إلى مدرستهم هو "التحقيق". ويدل التحقيق على قول الحق، وعمل الحق، واتباع الحق. كما أن التحقق يتطلب أمرين أساسيين: المعرفة والعمل؛ المعرفة بكل ما يحيط بنا، وهي المعرفة الحقة للوجود التي يتم تحصيلها باتباع أوامر الله "إنها المعرفة التي تشكل وسيلة لمعرفة الكنز الخفي وتحقيق قصد الله في خلق الكون"،[14] ثم العمل على مراعاة الحقوق وحفظها، بهدف بلوغ درجة الإنسان الكامل.

إن التحقيق بهذا الفهم هو التحقق الكامل للعلم النافع، ومنه اشتق لفظ "الحق"، وهو اسم إلهي بحسب القرآن. فمنذ بداية الإسلام، وكلمة حق تستخدم باعتبارها مرادفا لكلمة الله. وعلى الجملة، فإن تعريف التحقيق هو إعطاء "كل ذي حق حقه". فهدف الإنسان أن يحيا وأن يكون كل ما يعمله أو يقوله أو يفكر فيه حق، وصحيح وملائم وحقيقي.

تأسيسا على ذلك، فالمعيار يأتي من خلال الأنبياء والقرآن الكريم "وبالحق أنزلناه وبالحق نزل وما أرسلناك إلا مبشّرا ونذيرا" (الإسراء، 17). وبهذا يكون التحقق

[13] ابن عربي، **الفتوحات**، ج2، (القاهرة: طبعة بولاق، 1911)، ص 113

[14] تشيتيك، **ابن عربي: وارث الأنبياء**، 103.

هدف الوجود الإنساني، وهو ينقسم إلى حق الله، لأنه أول ما يجب إدراكه، بصفته أساس كل الحقوق (حق التوحيد، وحق العبادة)، وحق النفس عبر حفظها وحمايتها.

4. ابن عربي والفقهاء

يبيّن الباحث تشيتيک أن العلاقة بين ابن عربي والفقهاء لم تكن على وفاق،[15] نظرا لاختلاف أفكار كل منهما، وتباين نظرتهما إلى الآيات القرآن وتفسيرها. ومن بين الخلافات نذكر ما يذهب إليه ابن عربي والصوفية عموما من أن رحمة الله وغفرانه ستغلب غضبه وعذابه. بينما يرجّح علماء العقيدة الثقة في غضب الله وانتقامه. ويعلّل تشيتيک موقف علماء العقيدة ومنهم الفقهاء بأنه "يتعلق بالدور الذي اختاروه كأوصياء على الدين والنظام الاجتماعي"،[16] في كون الله سوف يعاقب كل من يبتعد عن طريقه، ويعصى أوامره، في حين تدعو الصوفية إلى أن الله يحب كل مخلوقاته، وسيغفر الذنوب جميعا. وتكمن الأسباب الرئيسية لهذا الخلاف في المرجعية التي تصدر عن التأويل، فالفقهاء والمفسرون يدَّعون معرفة الله من خلال "التفسير العقلاني للقرآن والسنة"، أما الصوفية فيدَّعون معرفة رحمة الله بشكل مباشر.

مقتضى ذلک أن الفهم الحقيقي لأيّ آية قرآنية بالنسبة لابن عربي لا يمكن أن يكون نهائيا وحصريا، "فالقرآن هو البحر الذي لا ساحل له، إذ كان المنسوب إليه يقصد به جميع ما يطلبه الكلام من المعاني بخلاف كلام المخلوقين".[17] يميز هنا بين كلام الله وكلام المخلوقين، فالله كلي العلم، وعندما يوحي كتابه فإنه يقصد كل معنى من شأنه أن يفهم منه، لذلک لا يوجد قارئ يمكنه أن يحصر كل المعاني التي توجد في القرآن الكريم، لكن ليس كل تفسير للقرآن صالح، إذ لا بد أن يكون له سند في لغة الوحي، وهذا يؤدي حسب ابن عربي إلى أنه لا سبيل إلى تخطئة عالم في تأويل يحتمله اللفظ.

ويذهب إلى أن الله أرسل نبيه رحمة لكل الناس، وليس فقط للمسلمين أو المؤمنين بالأديان استنادا إلى قوله تعالى: "وما أرسلناک إلا رحمة للعالمين" (الأنبياء، 21:

[15] كفّر الكثير من الفقهاء ابن عربي بسبب منهجه في التأويل وقراءة النصوص القرآني، ويذكر أبو بكر البقاعي(ت885هـ) لائحة من هؤلاء الفقهاء في مؤلفه **مصرع التصوف** وهو كتابان: **تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي**، و**تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد**. ويقول بدوره: "فإني لما رأيت الناس مضطربين في ابن عربي المنسوب إلى التصوف، الموسوم عند أهل الحق: بالوحدة، ولم أر من شفى القلب في ترجمته وكان كفره في كتابه الفصوص أظهر منه في غيره، أحببت أن أذكر منه ما كان ظاهرا، حتى يعلم حاله، فيهجر مقاله، ويعتقد انحلاله، وكفره وضلاله، وأنه إلى الهاوية مآبه ومآله". (انظر: أبو بكر البقاعي. **تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي**، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، (مكة المكرمة، الناشر: عباس أحمد الباز، (ب.ت))، 18).

[16] تشيتيک، **ابن عربي: وارث الأنبياء**، 145.

[17] ابن عربي، **الفتوحات**، ج 2، 581.

107)، وهذه الرحمة لها أبعاد كثيرة في تفسير ابن عربي يصعب كما يصرح تشيتيك على علماء العقيدة أن يقبلوها، حيث لا يمكن استبعاد بعض المخلوقات من رحمة الله. يقول ابن عربي: "رأيت جماعة ممن ينازعون في اتساع رحمة الله وأنها مقصورة على طائفة خاصة، فحجروا وضيقوا ما وسع الله، فلو أن الله لا يرحم أحدا من خلقه لحرم رحمته من يقول بهذا، ولكن أبى الله إلا شمول الرحمة".[18] وينبع هذا الرأي من اعتقاده بالخير المطلق، وبالرحمة الشاملة، كما أن عذاب الجحيم سوف ينتهي، لأنه مآل جميع المخلوقات هو الرحمة، ويتكئ ابن عربي إلى مجموعة من الآيات القرآنية التي يجد فيها إشارات إلى الانتصار النهائي للرحمة، منها قوله تعالى: "ورحمتي وسعت كل شيء" (الأعراف، 7:156) والبسملة التي تأتي في مقدمة كل سورة، وكأنها بشرى تتضمن صفات الرحمة والمغفرة والعفو والصفح.[19]

5. ملاحظات منهجية

يقدم تشيتيك في كتابه خلاصات وأفكار مكثفة لأبحاث مطولة نشرها على مدى أكثر من أربعين سنة، وقد جاء الكتاب مترابط الجوانب، مختصر العرض، يركز على تقديم فكر ابن عربي بأسلوب مباشر، واضح، كل فصل يؤدي إلى الفصل الذي يليه، بحيث تنبني فيه الأفكار بأسلوب متدرج مثل البناء الواحد بعضه فوق بعض. لذلك على القارئ أن يبدأ بقراءة الكتاب من بدايته إلى نهايته دون أن يقفز على بعض الفصول، لأنه سيواجه مفاهيم يصعب استيعابها خارج سياقها وذلك سيؤثر على فهمه.

ومن الهام الإشارة إلى أن محاولة اختزال فكر ابن عربي بعدد قليل من الصفحات أمر متعذر، لكن المؤلف لم يدّع ذلك، فقد سعى إلى تقديم فكرة موجزة عن مشروع ابن عربي لغير المختصين. "أذكر هذا لأستبعد فكرة أنني أحاول هنا تقديم فكرة وافية عن تعاليم ابن عربي[...] هدفي ببساطة هو أن أعرض أفكاره للقراء الذين لا يعرفونها"،[20] وأيضا للباحثين في الدراسات الإسلامية، ولكن غير المختصين بدراسة الشيخ الأكبر. ما يعني أن الكتاب له هدف تربوي تعليمي بالأساس، وقد انعكس ذلك على بنائه، وتدرجه من تناول القضايا البسيطة نسبيا (الميراث المحمدي، محب الله...)

[18] ابن عربي، **الفتوحات**، ج3، 532.

[19] لم يستطع الفقهاء والمفسرون قبول تفسيرات ابن عربي للقرآن الكريم، ووصفوا ذلك بأنه شرّ وإلحاد. يقول محمد السيد حسين الذهبي" (ت 1398هـ)، "وبهذا الصنيع يكون الصوفي قد خدم فلسفته الصوفية ولم يعمل للقرآن شيئا، اللهم إلا هذا التأويل الذي كله شر على الدين، وإلحاد نص آيات الله!!" (انظر: محمد السيد حسين الذهبي. **تفسير ابن عربي للقرآن حقيقته وخطره**، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط2، (ب.ت)، 10).

[20] تشيتيك، **ابن عربي: وارث الأنبياء**، 41-42.

إلى القضايا الأكثر تركيبا (الزمان والمكان ومقاصد المبادئ، البينية، تأويل الرحمة...)، فضلا عن التقسيمات الجزئية داخل كل فصل الذي يتضمن عناوين فرعية تساعد على الفهم والاستيعاب.

ولعل ما يميز الكاتب، إضافة إلى جوانب أخرى، أنه يتوفر على عقل تحليلي، يعرض الأفكار بطريقة برهانية، منطقية ومنسجمة، تُسهم في تبسيط أصعب وأعقد المسائل الفلسفية والصوفية، كما يتحرى الدقة في التعامل مع أفكار ابن عربي دون السقوط في إقامة تأويلات مغرضة، أو إطلاق أحكام جاهزة، علاوة على عرض الأفكار والآراء وفق سياقاتها ومفاهيمها. وهكذا ينكشف أن منهج الباحث يتمثل في ترك الموضوع يتحدث عن نفسه قدر الإمكان.

أما فيما يخص الترجمة، فإن المترجم استطاع أن ينقل النص من لغته الأصلية بسلاسة ومرونة تجعل القارئ لا يشعر أنه أمام نص مترجم من لغة أخرى، إضافة إلى وضعه تقديما عاما يمهّد لتلقي الكتاب بطريقة صحيحة، فضلا عن تذييله الكتاب ببعض المراجع والملاحظات التي من شأنها رفع أي لَبس، ومساعدة المتلقي على الاستيعاب الكامل.

من هنا يمكن القول في خاتمة هذه القراءة، إن الكتاب دليل عملي مختصر إلى فكر ابن عربي وخاصة فيما يتعلق بتصوره الذاتي لنفسه بصفته خاتم الولاية المحمدية ومُحب لله من جهة، والعلاقة بين الله والبشر من حيث الحب والتذكر من جهة ثانية، ثم مناقشة من جهة ثالثة طبيعة المعرفة ودورها في صيرورة الإنسان وأهمية إدراك العالم بشكل مناسب، ثم أخيرا ما يرتبط بتصوره لعالم الخيال وكل ما يتعلق بالروح والموت والمعاد والرحمة الإلهية. وهذه أهم القضايا التي يناقشها ابن عربي بإسهاب في مؤلفاته المختلفة. وعليه، يُنصح بقراءة هذا الكتاب لما فيه من فائدة عظيمة سواء على مستوى المفاهيم والمعارف المقدّمة، أو على مستوى كيفية تناول هذه القضايا من زاوية علمية موضوعية.

مجلة المناهل، العدد 104: 463-473

روضة الآس العاطرة الأنـفاس
في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس
لأبي العباس أحمد المقري[1]

نجاة المريني
جامعة محمد الخامس، الرباط

من بين المؤلفات الأدبية التي أغنت المكتبة المغربية في عصر السعديين كتاب **روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس** لأبي العباس أحمد المقري المتوفى عام1041 هـ.

تناول المقري في هذا الكتاب تراجم شعراء وكتاب مغاربة اتصل بهم في بلاط السلطان أحمد المنصور السعدي (986هـ-1012هـ) في مراكش أو في مجالس العلماء في جامع القرويين بمدينة فاس أو في بلاط ولي العهد الأمير محمد المأمون بمدينة فاس أيضا، والكتاب مبتور الأول، إذ لم نجد مقدمة تطلعنا على عمله ولا على أسباب تأليفه الكتاب كما أننا لم نجد تعريفا بشخصية السلطان أحمد المنصور ومآثره ومجالسه العلمية والأدبية، وهو من سيهدى إليه الكتاب، وإنما يبدأ بالقصائد المولدية التي كان يلقيها الشعراء أمام السلطان بمناسبة إحياء ليلة المولد النبوي، ولا شك في أن أياد أثيمة عبثت بهذا الكتاب وأتـلفـت ما سطره قـلم هذا الكاتـب عن هذا السلطان وعن تلكم المجالس العلمية، ومع ذلك فما يتخلل التراجم يعطي فكرة عن هذا السلطان وعن علُوِّ كعبه في الأدب واللغة والفكر والشعر وعن مساجلاته مع جلسائه من الشعراء والفقهاء، كما تمت الإشارة إلى تخليده لبعض المآثر والمعالم العمرانية ومنها بناء القبة بصحن جامع القرويين والخزانة العليا به أيضا وتشييد قصر البديع بمراكش وبناء القناطر بمراكش وفاس وغير ذلك.

والمتَرجَمون لهم عاصروا المؤرخ الأديب أبا العباس أحمد المقري وتطارحوا وإياه الأشعار، وتناقشوا في المسائل الأدبية والنحوية والفقهية وغيرها، ويشير المؤلف إلى ذلك

---

[1] سبق نشر نص هذه القراءة في العدد 102 من مجلة **المناهل**، فتبين أنه قد تعرض لبتر غير مقصود أثناء عملية التصفيف، فارتأت هيئة التحرير تدارك الأمر بإعادة نشرها كاملة في مواد العدد 104 الموجود بين أيادي القراء.

في أكثر من موضع في الكتاب، فهو يقول عن قاسم بن القاضي:[2] "لقيته سدّده الله وأسماه بفاس، مشارا إليه بالأنامل، مقرا بتبريزه، لا يدرك شأوه، ولديه من فنون العربية كل غريبة من نضار الفن وإبريزه".

وعن حُظْوته بلقاء الشعراء المغاربة واستئناسه بمجالسهم يقول في ترجمة محمد الوجدي الغماد:[3] "لقيت هذا الفاضل حفظه الله بفاس، وأولاني من بساتين إيناسه زهر صفاء عاطرة الأنفاس، وسلاّني عن الأهل والوطن والإخوان، وشربت من عقار براعته، فها أنا من ذلك نشوان".

ويظهر أن المقري أراد بكتابه **روضة الآس** أن يعرِّف بشعراء وكتاب السلطان أحمد المنصور السعدي، وأن يروي بعض أشعارهم التي نقلها عنهم مشافهة أو مدوّنة أو استخرجها من محفوظه – كما يذكر في مؤلفه – لسببين:[4]

1. إعجابه بإنتاجهم، ورغبته في تدوين مختارات منه خوفا من ضياعها؛ يقول حين يروي بيتين شعريين للوجدي الغماد: "ومما كتب إلـيَّ وأنا إذ ذاك بمحضر الإمامة حاطها الله صدر رسالة عام تسعة وألف". ومن مروياته الشفوية يذكر القصة الآتية: "وخرجنــا – أي المقري ومحمد بن أحمد الحسني – ذات يوم بحضرة الإمامة حماها الله لزيارة قبر الإمام ابن البنا (أي ابن البناء المراكشي المتوفى عام 721هـ) بباب أغمات وبدت لنا قبب البديع أسماه الله تلوح، وقد وسمت بأحسن السمات".[5]

2. ما لاحظه من خلال قراءاته أو من خلال سماعه عن شيوخه من نهضة أدبية وعلمية في المغرب، لكنه لم يعثر على دواوين شعرية أو مؤلفات نقدية كانت تمثل تلك النهضة بالقدر الذي كانت عليه، فأغلب مروياته كانت من محفوظه، وإن كان قد اطلع أو وقعت بين يديه دواوين شعرية أو مؤلفات نقدية أو تاريخية، فإنه يصفها وينبّه إلى اطلاعه عليها، يقول عن كتاب "جذوة الاقتباس لابن القاضي: وهو كتاب جامع طالعته فرأيت فيه عجائب تدل على غزارة حفظ مؤلفه"،[6] يؤكد هذا القول تجميعه لآثار شعراء وكتاب قرأ لهم أو وقعت بيده بعض إنتاجاتهم في كتابيه الموسوعتين "أزهار الرياض ونفح الطيب".

[2] أبو العباس أحمد المقري، **روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس**، اعتنى بنشرها عبد الوهاب بن منصور (الرباط: المطبعة الملكية، الطبعة الأولى 1964، الطبعة الثانية 1983)، 225.

[3] المقري، **روضة الآس**، 71.

[4] المقري، **روضة الآس**، 81، 197.

[5] المقري، **روضة الآس**، 197.

[6] المقري، **روضة الآس**، 299.

ألّف المقري كتابه بمدينة فاس، وأغلب الظن بين عامي (1009هـ-1013) ليهديه إلى السلطان أحمد المنصور اعترافا بمكانته العلمية ومجاراة واقتداءً "بعلماء وأدباء المغرب في ذلك العصر الذين كانوا يتبارون في تأليف الكتب برسم الخزانة الأحمدية المنصورية" كما جاء في تقديم الأستاذ عبد الوهاب بن منصور لهذا الكتاب،[7] الذي كان في عداد الكتب المفقودة إلى أن عثر عليه ضمن مخطوطات الخزانة الملكية بفاس سنة 1380هـ/1960م، "فالنسخة الوحيدة والفريدة مبتورة الأول، ناقصة الخاتمة"،[8] وهي تبدأ باحتفالات المنصور بعيد المولد النبوي، وذكر مآثره ومكانته العلمية والأدبية، يتخلل ذلك نتف من أشعاره وأخباره، وبعـد ذلك ينتقل إلى التعريف بالشعراء والكتاب الذين لقيهم بفاس ومراكش راويا بعض أشعارهم ومقطوعاتهم حسب انتقائه واختياره.

والنسخة الوحيدة والفريدة لروضة الآس توجد الآن ضمن مخطوطات الخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم 220، وهي كما هو مثبت في أول ورقة منها بخط المؤلف: "الحمد لله، روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس: تأليف سيدي أحمد المقري كما ذكره نفسه أثناء الباب الثالث من نفح الطيب".

وكما يذكر الأستاذ ابن منصور فـقـد "آلت نسختها الوحيدة والفريدة مبتورة الأول ناقصة الخاتمة إلى المؤرخ محمد بن الطيب الفاسي، والفقيه محمد بن حمزة العياشي، وأخيرا شقّت طريقها إلى المكتبة السلطانية بالقصر الملكي بفاس، فألقيت في زاوية من زواياه لا تمتد الأيدي إليها، ولا تلتفت إليها الأنظار، إلى أن قيّض الله لها اليوم البعث والنشور".[9]

صدر الكتاب ضمن منشورات المطبعة الملكية بالرباط سنة 1964 في طبعة أولى، وسنة 1983 في طبعة ثانية بعناية الأستاذ عبد الوهاب بن منصور.

أورد المقري في كتابه **روضة الآس** أربعا وثلاثين ترجمة إضافة إلى ترجمة السلطان أحمد المنصور السعدي المختصرة والتي وردت ضمن تراجم الشعراء، وتوزعت هذه التراجم بين:

- تراجم شعراء مشهورين، كانت لهم الحظوة في بلاط المنصور، منهم عبد العزيز الفشتالي وأحمد بن القاضي وأحمد بابا التمبكتي وعلي الشياظمي؛

[7] المقري، **روضة الآس**، ك.

[8] المقري، **روضة الآس**، كـه.

[9] المقري، **روضة الآس**، كـه.

• شعراء متوسطي الشهرة، لم ينالوا الحظوة كالوجدي الغماد، وأحمد عبد العزيز وعلي المرواني المطاعي؛

• تراجم فقهاء اتصل بهم المقري وأخذ عنهم كأحمد بن أبي القاسم التادلي ومحمد القصار القيسي وأبي القاسم بن أبي النعيم الغساني.

يعمد المقري في كتابة تراجمه إلى تصديرها برأيه في صاحب الترجمة، وإلى عمله واهتمامه بالأدب والشعر أو الفقه أو التاريخ، ثم ينتقل إلى الحديث عن لقائه وعلاقته به، ومن ثم إلى "ذكر جملة من نظمه ونثره".[10]

يبدأ ترجمة الوجدي الغماد بقوله: "الكاتب البارع، الذي سنّ البدائع وشرّعها، وولّد عقائل المعاني واخترعها، وافتض أبكار المحاسن وافترعها ،الهائم كلما تألّق برق نجدي"، وعن لقائه به يقول:[11] "لقيت هذا الفاضل حفظه الله بفاس، وأولاني من بساتين إيناسه زهر صفاء عاطر الأنفاس، ويقول في أول ترجمة محمد بن عبد الواحد الحسني: "الفقيه النحرير، البليغ المجيد أبو عبد الله محمد ابن شيخ الجماعة، ومفتي الحضرة، سيدي عبد الواحد بن أحمد الحسني صبّ الله عليهم شآبيب رحماه، لقيته بمراكش حماها الله، فشاهدت منه أديبا برع في فنه، وجمع العلوم على حداثة سنّه".[12]

ولعل المقري – وهو يبدي رأيه في كل مترجم له، كان يتحرى الدقة والموضوعية، وقد يُعنى بإصدار حكمه كما في حديثه عن أحمد بن الغرديس التغلبي: "الكاتب الرئيس، الماجد السريّ، الناظم الناثر، كاتب ولي العهد"،[13] وكما يقول في ترجمة عبد الله بن عجال المزوري: "له نظم، إلا أنه ليس من أهل العلم، وربما تولّى قراءة الأمداح الميلادية بين يدي أمير المؤمنين نصره الله"،[14] وهو في كل تراجمه يميل إلى الإيجاز والاختصار، أما بالنسبة للأشعار فقد أورد مجموعة شعرية هامة لشعراء العصر السعدي لا نجدها في غير هذا الكتاب.

ويخلو كتاب **روضة الآس** من الاستطرادات التي جعلته في كتابيه: "نفح الطيب وأزهار الرياض" يلقي الكثير من الأضواء على شعراء وأدباء اتصل بهم ابن الخطيب أو القاضي عياض، أو على شيوخهما أو تلامذتهما، أو تقديم تراجم لمن اتصل بهم أو تحدث عنهم مع روايته للأشعار والرسائل والمكاتبات وغير ذلك.

---

[10] المقري، **روضة الآس**، 71.

[11] المقري، **روضة الآس**، 71.

[12] المقري، **روضة الآس**، 192.

[13] المقري، **روضة الآس**، 183.

[14] المقري، **روضة الآس**، 215.

ويرى الأستاذ ابن منصور أن المقري في كتابه **روضة الآس** "اقتصر على المواضيع التي تدل عليها العناوين، ولم يجنح فيه إلى الاستطرادات، وترك الموضوع إلى ما يشبهه أو ما له اتصال به ولو كان واهيا كما فعل في أزهار الرياض ونفح الطيب، لذا جاءت "روضة الآس" على خلاف كتبه الأخرى مجموعة الشمل ململمة الأطراف".[15]

أما عن أهمية الكتاب فيقول: "أما أهمية الكتاب فلا تخفى على باحث أو مطالع فهو قد عرفنا بشخصيات لم نكن نعرفها على الرغم من قرب العهد بها ،ونشاط الحركة العلمية والأدبية في أيامها، ووسّع معلوماتنا ومعرفتـنا بآخرين كنا لا نعرف إلا أسماءهم أو لا نعرف عنهم إلا القليل، بالإضافة إلى الرجال الذين عرّف بهم وأطلعنا على بعض أخبارهم، كما يحتوي الكتاب على مجموعة من القصائد والموشحات والمقطوعات التي لم يرد لها ذكر فيما يتداوله الناس من هذه الكتب المطبوعة والمخطوطة على السواء".[16]

وصف ابن معصوم في كتابه **سلافة العصر** نثر المقري فقال: "استخدم القلم فأغرب وأعرب، وأبدع وأطرب، وجاء بلفظ يكاد من العذوبة يشرب".[17]

أما المحبي صاحب **خلاصة الأثر** فيصف المقري بقوله: "حافظ المغرب، جاحظ البيان، ومن لم يُر نظيره في جودة القريحة وصفاء الذهن وقوة البديهة، وكان آية باهرة في علم الكلام والتفسير والحديث، ومعجزا باهرا في الآداب والمحاضرات، وله المؤلفات الشائعة"،[18] ويقول عنه الخفاجي في **ريحانة الألبا**: "وقد نزهت طرفي في رياض آثاره وملأت أردان المسامع بجنـيّ أخباره، فرأيت له نظما ونثرا، ومحاسن تملأ الأفواه والأسماع درا".[19]

وعلى الرغم من عناية المؤرخين والنقاد المشارقة المهتمين بالتراث الأندلسي والمغربي، والمهتمين بمؤلفات المقري وتحقيقها ونشرها خاصة كتابي: "**نفح الطيب وأزهار الرياض**"، فإن بعض مؤلفاته الأخرى لم تحظ بنفس العناية، ومنها **روضة الآس**، بل إن هؤلاء المحققين لم يكلفوا أنفسهم مشقة البحث عن حقيقة بعض المؤلفات: أهي مازالت في نطاق المخطوط أم أنها حظيت بالتحقيق والطبع، وأمثل لذلك بكتاب

[15] المقري، **روضة الآس**، كـز.

[16] المقري، **روضة الآس**، كـح.

[17] علي بن أحمد بن معصوم، **سلافة العصر في محاسن الشعراء من كل مصر** (طهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، د.ت.)، 590.

[18] محمد أمين بن فضل الله الحموي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، الجزء الأول (بيروت: دار صادر)، 303.

[19] شهاب الدين الخفاجي، **ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا**، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، الجزء الثاني (القاهرة: منشورات عيسى البابي الحلبي، 1966)، 176.

الأستاذة هدى شوكة بهنام بعنوان: **النقد الأدبي في كتاب نفح الطيب**، ففي معرض حديثها عن مؤلفات المقري، ومنها **روضة الآس**، اكتفت بالإشارة إلى مقالة الأستاذ عبد القادر زمامة في الموضوع،[20] وإلى ما ورد في مقدمة تحقيق الدكتور إحسان عباس "لـ**نفح الطيب**"،[21] علما بأن كتاب الأستاذة هدى نوقش رسالة جامعية سنة 1976 بكلية آداب بغداد وطبع سنة 1977، لكن المؤلفة – مع الأسف – لم تكلف نفسها عناء البحث أو السؤال عن حقيقة الكتاب أهو مخطوط أم مطبوع، مع العلم أنه طبع سنة 1964.[22]

كما أن هناك كتبا أخرى للمقري لم تطبع وما تزال مخطوطة، لم يهتم بها أحد من المشارقة أو المغاربة، منها ما ذكره الأستاذ محمد حجي في كتابه **الزاوية الدلائية** أثناء حديثه عن مؤلفات المقري، منها:

• ديوان صغير في الأمداح النبوية، وهو مخطوط الخزانة الحسنية تحت رقم 6735 ضمن مجموع، وقد جاء في تعليق الأستاذ حجي: "يبدو أن المقري نفسه هو الذي جمعه، لأنه يذكر فيه أحيانا تاريخ ومكان نظم القصيدة".[23]

• مخطوط البدأة والنشأة: يقول عنه: "كتاب مملوء أدبا وشعرا، ولعله هو المخطوط رقم 427 بخزانة حسن حسني عبد الوهاب المنقولة إلى المكتبة الوطنية بتونس، إذ جاء في الفهرس: "مجموع أدبي يحتوي على قصائد ومقاطع كثيرة في نظم مشاهير الأدباء المتقدمين بين مشارقة ومغاربة وأفريقيين وأندلسيين خاصة، الراجح أن جامعه أحمد بن محمد المقري".[24]

• كتاب "**بلوغ الآراب في لطائف العتاب**" وهو مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 937 د، ضمن مجموع، ذكره الرجراجي وعلوش في فهرس المخطوطات العربية[25] وقد جعلا اسم المؤلف محمد بن أحمد المقري، مع التنصيص أن سنة الوفاة هي 1041هـ وهو نفس الاسم الذي يتصدر المخطوط، يقول المؤلف في مقدمة كتابه: "هذا كتاب جمعته من جواهر كل كتاب بفضل الملك الوهاب، يشتمل على ذكر من كشف له الحجاب، والله تعالى الملهم في ذلك الصواب، والمعين على طلب

[20] عبد القادر زمامة، " أبو العباس المقري التلمساني وكتابه الفريد روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس"، **مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق** 39، الجزء الثالث (1964): 391-399.

[21] أبو العباس أحمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، الجزء الأول (بيروت: دار صادر، 1967)، 11.

[22] هدى شوكت بهنام، **النقد الأدبي في كتاب نفح الطيب للمقري** (النجف: وزارة الإعلام، 1977)، 42.

[23] محمد حجي، **الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1988)، 119.

[24] حجي، **الزاوية الدلائية**، 120.

[25] عبد الله الرجراجي وي. س. علوش، **فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزانة العامة بالرباط**، الجزء الثاني (الرباط)، 70.

الثواب، وسميته بلوغ الآراب في لطائف العتاب"، كما أشار حاجي خليفة في **كشف الظنون**[26] "إلى أن المقري أورد في هذا الكتاب فصولا من النوادر والتاريخ".

وأخيرا، نأمل أن يحظى كتاب **روضة الآس** بتحقيق علمي رصين، يكشف عن واقع الحركة الأدبية في فترة زمنية محددة، بقلم أديب معاصر نـتـنسم من كتاباته عطر أدبيات عصر أبي العباس أحمد المنصور السعدي، وكما أشار الأستاذ ابن منصور في مقدمة نشره للكتاب:[27] "فلعل الله يهيء لها منا أو من أجيالنا اللاحقة من ينكب بعبقريته عليها، فيخرج منها من نخب الصنائع وتحف البدائع ما يقرّ النواظر ويرضي الضمائر ويريح الخواطر".

تعليق وتنبيه

لاشك في أن السرقة طالت عمل الأستاذ عبد الوهاب بن منصور في عنايته بنـشـر كتاب روضة الآس للمقري وبشكل فاضح ومؤلم لما أصبح عليه الأمر في واقـعـنا، وإليكم القصة:

في زيارتي لواحدة من مكتبات العاصمة الرباط، لـفـت نظري كتاب أنـيق الطبع في رفوف المكتبة المغربية عنوانه: **روضة الآس العاطرة الأنفاس لأحمد المقري**، تحقيق محمد سالم هاشم.[28]

ذكر المحقق في المقدمة أنه "سيكشف بعض الكنوز التي خبّأها الزمان تحت تراب بعيد عن انتباه كثير من العباد المقصرين في البحث والاهتمام بتراث مدفون كتبت أسطره بماء من الذهب، محاولا إظهار بعض حقائقه وتنقـيته من الشوائب والشبهات"[29] وباعتباره من الشباب الذين عليهم أداء "واجب نفض الغبار عن تلك الكنوز والقيام بتنظيفها وتلميعها لتـسُّر الناظرين إلى تلألئ جواهرها وشمّ عبير عطرها الفواح ليتمكن كل من أراد أن يغرف من بحر علمها ويستفيد من ثمارها اليانعة".[30]

هكذا اجتهد السيد محمد سالم هاشم في نفض الغبار عن كتاب سبق نشره مـرتين، الأولى سنة 1964 والثانية سنة 1983 بعناية الأستاذ عبد الوهاب بن منصور ضمن منشورات المطبعة الملكية بالرباط، وأباح لنفسه سرقة جهد الأستاذ عبد الوهاب

[26] حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، الجزء الأول، 202.

[27] المقري، **روضة الآس**، مـه.

[28] أبو العباس أحمد المقري، **روضة الآس العاطرة الأنـفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس**، تحقيق محمد سالم هاشم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2012).

[29] المقري، **روضة الآس**، تحقيق محمد سالم هاشم، 3.

[30] المقري، **روضة الآس**، تحقيق محمد سالم هاشم، 4.

بن منصور دون خجل أو حياء، والذي كان له السبق في إنقاذ هذا المؤلف من التلف من ضمن مجموعة من الذخائر في الخزانة الملكية بفاس وذلک سنة 1960/1380 وكان قد كلف ساعتها من طرف الملک الحسن الثاني مع غيره من الباحثين بإنقاذ كتب ووثائق هذه الخزانة السلطانية.

ما يثير الانتباه في هذه المقدمة أنه لم يشر إلى اسم الكتاب أو المخطوط الذي سيعمل على نفض الغبار عنه ولا إلى مكانه، ولا في أي خزانة يوجد، ولا كيف توصل إليه، وغيرها من الأسئلة التي يفترض الجواب عليها، وإنما أغفل الحديث عن كل ما يمتُّ بصلة إلى المخطوط موضوع التحقيق؟!

ثم يقول: أما بعد، فهذا تعريف بسيط لما نحن بصدد الكشف عن مخابئه والذود عن حياضه ألا وهو كتاب "**روضة الآس** ... للمؤلف أحمد المقري".[31]

ينتقل بعد ذلک إلى: نبذة عن حياة المؤلف، حياته، مشايخه، علمه، رحلاته وأسفاره، وفاته، مضمون الكتاب.

ولنقارن الآن بين ما ورد عند السيد محمد سالم وبين ما كتبه الأستاذ عبد الوهاب بن منصور منذ أزيد من ثمان وخمسين سنة عندما نشر الكتاب سنة 1964.

يقول السيد محمد سالم هاشم: "ولد بتلمسان سنة 986 إبان احتلال الأتراك العثمانيين لهذه الحاضرة الكبرى ثلاثون سنة حيث هجرها معجم (ولعله يقصد معظم) علمائها وشرفائها إلى فاس التي بدأت تشرق فيها شمس الإسلام والعروبة في الثقافة والسياسة والتعمير والحكم".[32]

وجاء في تعريف الأستاذ عبد الوهاب بن منصور للمؤلف المقري: "ولد بتلمسان سنة 986، وكان قد مضى على احتلال الأتراک العثمانيين لهذه الحاضرة الكبرى ثلاثون سنة، فبدأت تفقد أهميتها العلمية والسياسية، وأخذ الكثير من علمائها وشرفائها وسراتها يهاجرون منها إلى المغرب الأقصى وخاصة إلى فاس التي كانت – وإياها أي فاس وتلمسان – فرسي رهان منذ أشرقت شمس الإسلام والعروبة على هذه البلاد يتسابقان في حلبات الثقافة ويتنافسان في ميادين المدنية، ويتباريان في الحكم والسياسة والتدبير"[33]

[31] المقري، **روضة الآس**، تحقيق محمد سالم هاشم، 4.

[32] المقري، **روضة الآس**، تحقيق محمد سالم هاشم، 5.

[33] المقري، **روضة الآس**، اعتنى بنشرها عبد الوهاب بن منصور، ط.

وجاء في الحديث عن مشايخه، يقول محمد سالم: "طلب العلم وتلقاه من أفــواه العلماء والفقهاء والأدباء، وكان عمدته في التعلم والتأدب عمه أبا عثمان سعيد المقري مفتي تلمسان وكبير مشيختها"،[34] وجاء في تعريف الأستاذ ابن منصور: "وبتلمسان طلب المقري العلم وتلقاه من أفواه من بقي بها من العلماء والفقهاء والأدباء مقيما لم يهاجر، وكان عمدته في التعلم والتأدب عمه أبا عثمان سعيد المقري مفتي تلمسان وكبير مشيختها".[35]

ويقول محمد سالم: "وفي عام 1029 زار بيت المقدس ثم رجع إلى القاهرة، وأخـــذ يكرر منها الحج خمس مرات، وألف في الروضة الشريفة كتابه فتح المتعال في مدح النعال وأزهار الكمامة في العمامة وإضاءة الدجنة".[36]

ويقول ابن منصور:[37] "ثم زار بيت المقدس في شهر ربيع الأول من عام 1029 ورجع إلى القاهرة، وأخذ يكرر منها الحج، فدخل مكة سنة 1037 خمس مرات، وفي كل مرة كان يعقد مجالس للعلم ويملي دروسا في الفقه والحديث والسيرة وغيرها، وألف بالروضة النبوية بعض كتبه أو نقحها ونسخها، ككتاب فتح المتعال في مدح النعال وأزهار الكمامة، وإضاءة الدجنة بعقائد أهل السنة".

إن المقارنة بين العبارات والأساليب التي يتضح أن السيد محمد سالم كان يغير المواقع ليعتـقــد أنه صاحب تلك المرويات يؤكد ما لحق عـمـل الأستاذ ابن منصور في الروضة من سرقة واضحة مكشوفة.

وعوض أن يحدثنا السيد محمد سالم عن نسخة كتاب **روضة الآس** ومكانها وظروف عثوره عليها ووصف حالتها ينتـقل مباشرة إلى مضمون الكتاب ويقول: "وبعد أن استـقـر أمره بفاس بدأ ينظم بعض المذكرات التي كتبها أثناء وجوده في المغرب، ويستعرض أعلام الفقهاء ومشاهير الأدباء الذين لـقـــيـهم وما ألفوه من الكتب، ويذكر مشايخهم ليضعه في مشروع كتاب يسميه: روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس، يهديه إلى الخزانة الأحمدية المنصورية عند عودته إلى المغرب كما كان يفعل غيره من العلماء وذلك في عام 2011 أول شوال.. ".[38]

[34] المقري، **روضة الآس**، تحقيق محمد سالم هاشم، 5.
[35] المقري، **روضة الآس**، اعـتـنى بنشرها عبد الوهاب بن منصور، ط.
[36] المقري، **روضة الآس**، تحقيق محمد سالم هاشم، 7.
[37] المقري، **روضة الآس**، اعـتـنى بنشرها عبد الوهاب بن منصور، يز.
[38] المقري، **روضة الآس**، تحقيق محمد سالم هاشم، 8.

يقول ابن منصور وهو يتحدث عن قصة الكتاب:[39] "وفيما كان يدبر أموره شرع يرتب المذكرات التي كتبها أثناء وجوده بالمغرب، ويستعرض أعلام الفقهاء ومشاهير الأدباء الذين لـقـيهم، وينظم الرقاع التي قيد فيها ما لهم من منظوم ومنثور، وما لهم من أشياخ وما ألفوا من مؤلفات، ليضع من كل ذلك مشروع كتاب يسميه روضة الآس، يهديه إلى الخزانة الأحمدية المنصورية عند ارتحاله إلى المغرب اقتداء بعلماء مملكته وأدبائها ... وذلك في أول شوال عام 1011".

ويختم السيد محمد سالم هذه المقدمة بقوله:[40] "وكان المقري قد ختمها بقوله: هذه روضة الآس أجلوها لكم من الخدر عذراء لم ترقـب، ومن الصدف درة لم تـثـقـب، وقد بذلت جهدي في تصحيحها وترتيبها وشرح طرف ما ينبغي شرحه من ألفاظها ومعانيها، (مع أن مقدمة الروضة مبتور)، ويضيف قائلا: وحسبي أن أبرز هذه النوادر من مخابئها وأبعثها من مراقدها وأجعلها في متناول عشاق ثقافتنا وآدابنا... فـلعل الله يهيئ لها منا أو من أجيالنا اللاحقة من ينكب بعبقـريته عليها، فيخرج منها من تحف البدائع ما يقر النواظر ويرضي الضمائر ويريح الخواطر" وهذا التعليق ليس للمقـري وإنما هو للأستاذ ابن منصور، مما يؤكد أن هذا الأستاذ الباحث لم يستوعب قراءة تعليق الأستاذ ابن منصور ونسبه إلى المقري صاحب الروضة، وهذا يؤكد عدم اطلاعه على المخطوط المحفوظ في الخزانة الملكية بالرباط تحت رقم 220، ليتأكد بأنه مبتور المقدمة والخاتمة، ويقع في هذا الخلط بين ما كتبه المؤلف وما كتبه ناشر الكتاب.

أما الأستاذ ابن منصور فيقول:[41] "هذه روضة الآس، أجلوها من الخدر عذراء لم ترقـب، ومن الصدف درة لم تثـقـب، وقد بذلت من الجهد ما وسعني الاطلاع والوقت بذله في تصحيحها وترتيبها وشرح طرف مما ينبغي شرحه من ألفاظها ومعانيها... وحسبي أن أبرز هذه النوادر من مخابئها وأبعثها من مراقدها وأجعلها في متناول عشاق ثقافتنا وآدابنا... ولعل الله يهيئ لها منا أو من أجيالنا من ينكب بعبقـريتـه عليها، فيخرج منها من نخب الصنائع ونخب البدائع ما يقر النواظر ويرضي الضمائر، ويريح الخواطر".

ما يلاحظ دون تفكير هو هذا السطو الفاضح وهذه القرصنة المشينة وهذا السلوك المعيب للسيد محمد سالم هاشم لما سجله قلم الأستاذ ابن منصور دون أدني

[39] المقري، **روضة الآس**، اعـتـنى بنشرها عبد الوهاب بن منصور، ك.

[40] المقري، **روضة الآس**، تحقيق محمد سالم هاشم، 8.

[41] المقري، **روضة الآس**، اعـتـنى بنشرها عبد الوهاب بن منصور، مه.

خجل أو رهبة من سوء ما قام به، كيف يجـرأ هذا السيد على مثل هذا العمل الشنيع بعد أن مرت ثمان وخمسون سنة على صدور الكتاب بمقدمة الأستاذ ابن منصور.

ولعل وفاة الأستاذ ابن منصور سنة 2009، جعلـت السيد محمد سالم هاشم يسطو على هذا المؤَلَّف في غياب صاحبه معتــقــدا أنه سينجو من ملاحقة أدبية لـصنيعه، فيشرع في استنساخ كتاب بتعابيـره وأساليبه وفقراته وينسبه إلى نفسه وأن ينشـره عن طريق دار الكتب العلمية ببيروت سنة 2012، لقد أساء إلى نفسه وإلى البحث العلمي وإلى الجامعة التي ينتمي إليها بمثل هذا الفعــل المعيب!!!

أين هي أخلاق الباحث النزيه؟ أين هي الأمانة العلمية؟ أين هي مواصفات الباحث المحقق كما ألــحَّ عليها العلماء الثقات والأساتذة المحقــقـون؟؟ إنه زمـن التردي!! ولا حول ولا قوة إلا بالله.

البيبليوغرافيا

ابن معصوم، علي بن أحمد. **سلافة العصر في محاسن الشعراء من كل مصر**. طهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، د.ت.

حجي، محمد. **الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1988.

الحموي، محمد أمين بن فضل الله. **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**. بيروت: دار صادر.

الخفاجي، شهاب الدين. **ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا**. تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو. لقاهرة: منشورات عيسى البابي الحلبي، 1966.

خليفة، حاجي. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**.

الرجراجي، عبد الله وي. س. علوش. **فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزانة العامة بالرباط**. الجزء الثاني. الرباط.

زمامة، عبد القادر. " أبو العباس المقري التلمساني وكتابه الفريد روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس"، **مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق** 39، الجزء الثالث (1964): 391-399.

شوكت بهنام، هدى. **النقد الأدبي في كتاب نفح الطيب للمقري**. النجف: وزارة الإعلام، 1977.

المقري، أبو العباس أحمد. **روضة الآس العاطرة الأنـفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس.** اعـتـنى بنشرها عبد الوهاب بن منصور. الرباط: المطبعة الملكية، الطبعة الأولى 1964، الطبعة الثانية 1983.

المقري، أبو العباس أحمد. **روضة الآس العاطرة الأنـفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس.** تحقيق محمد سالم هاشم. بيروت: دار الكتب العلمية، 2012.

المقري، أبو العباس أحمد. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1967.

شروط النشر في المجلة

مجلة «المناهل» مجلة علمية محكمة لنشر البحوث العلمية الأصلية والمجددة، سواء منها النظرية أو الميدانية في العلوم الإنسانية والإجتماعية، ويشترط في النصوص المقدمة للنشر:

1. أن تكون حصريا لمجلة « المناهل »، وألا تكون قد نشرت فيما قبل ورقيا أو الاكترونيا.

2. أن يشتمل النص المقدم للنشر على العناصرالتالية: عنوان العمل وملخص له في نحو 100 ـ 125 كلمة.

3. الحد الأقصى لعدد كلمات النص المقدم للنشر، بما في ذلك المراجع والهوامش وكلمات الجداول في حال وجودها، هو 8000 كلمة (حوالي عشرون صفحة).

4. ترحب المجلة بالمراجعات النقدية للكتب المنشورة في المغرب وخارجه، مع وجوب ذكر عنوان الكتاب، واسم المؤلف، ومكان النشر وتاريخه وعدد صفحاته..

5. توجه النصوص المقدمة للنشر ب word على العنوان الكتروني للمجلة : r.manahil2019@gmail.com.

6. تخضع النصوص التي تتلقاها المجلة للتحكيم، علما بأن للمجلة هيئة تحرير وهيئة استشارية.

7. النصوص التي تتلقاها المجلة لا ترد لأصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.

8. النصوص التي تتلقاها المجلة لا تعبر إلا عن آراء أصحابها.

9. تدفع المجلة مكافأة مالية عن النصوص المنشورة وفق مقتضيات قوانين حقوق المؤلفين.

موجز بأهم التوجيهات التقنية الإلزامية
للنشر في مجلة المناهل

مجلة **المناهل** دورية علمية محكمة لنشر البحوث العلمية الأصيلة والمجددة، سواء منها النظرية أو الميدانية في تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية. وتدفع المجلة مكافأة مالية عن المواد المنشورة وفق مقتضيات قوانين حقوق المؤلفين. ويشترط في النصوص المقترحة للنشر تطبيق صارم للتوجيهات الواردة أسفله. وتعتمد **المناهل** نظام شيكاگو الدولي والبسيط بوضع الهوامش مباشرة بعد المتن أسفل الصفحة مع الاقتصار على ذكر المراجع في الهوامش دون وضع لائحة للبليوغرافيا في نهاية المقالات. والرجاء العودة إلى العدد 99 من مجلة **المناهل** كنموذج في هذا الباب.

• **الخطوط وأحجامها**

1. حجم الورقة: 17 في 24؛ الجوانب أو الطرة: 5 ,2 مضروبة في أربعة.
2. الخط والقياسات: اعتماد خط (Adobe Arabic) للكتابة بالعربية أو الفرنسية وغيرها من اللغات الأجنبية. ويكتب المتن بخط أدوب أرابيک القياس 16، ويكتب مضمون الهوامش بالخط نفسه القياس 10. وتكتب عناوين الفقرات بخط أدوب أرابيک القياس 16 بالحرف الغليظ (Gras)
3. الهوامش: توضع الهوامش بالطريقة الأوتوماتيكية، مباشرة بعد المتن أسفل الصفحة وليس في آخر المقالة، وتكون مرقمة بالتتابع من 1 إلى آخر هامش على امتداد المقالة، مع الاكتفاء بوضع الأرقام فقط ودون إضافة قوسين هكذا (1)، أو عارضة 1- هكذا أو حتى نقطة 1. هكذا.
4. توضع جميع الإحالات في الهوامش أسفل صفحات المقال:

• **الكِتاب المنشور:** الإحالات على الكتب المنشورة كاملة باللغة العربية للمرة الأولى في الهوامش أسفل الصفحة:

1 عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، (الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992)، 129.

2 عبد الرحمان، ابن زيدان، **إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس**، تحقيق علي عمر، (الناشر، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، 2007)، 150-156.

الإحالات على الكتب مختصرة باللغة العربية للمرة الثانية في الهوامش أسفل الصفحة:

1 العروي، **مفهوم**، 130.

2 ابن زيدان، **إتحاف أعلام الناس،** 180-190.

الإحالات على الكتب كاملة باللغة الأجنبية للمرة الأولى في الهوامش أسفل الصفحة:

1 Daniel Rivet, *Histoire du Maroc*, (Paris: Fayard, 2012), 46-8.

2 Philippe Leveau, Pierre Sillières et Jean-Pierre Vallat, *Campagnes de la Méditerranée romaine*. Série Bibliothèque d'Archéologie, (Paris: Hachette, 1993), 79.

الإحالات المختصرة على الكتب باللغة الأجنبية للمرة الثانية في الهوامش أسفل الصفحة:

1 Rivet, *Histoire*, 39-40.

2 Leveau, Sillières et Vallat, *Campagnes*, 79.

• **المقال المنشور في كتاب جماعي:** تتم الإشارة في الإحالة على ارقام الصفحات المعتمدة فقط، أو على صفحات بداية ونهاية المقال في الجزء من الكتاب.

1 علي واحدي، "ليكسوس: ميناء لتصنيع وتصدير الأسماك"، ضمن **البحر في تاريخ المغرب**. تنسيق رقية بلمقدم. سلسلة الندوات رقم 7، (المحمدية: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999)، 201-208. وعند الإحالة على المقال نفسه للمرة الثانية يوضع مختصرا هكذا: 2 واحدي، "ليكسوس،" 205.

Hédi Fareh, "L'Afrique face aux catastrophes naturelles: l'apport de la documentation," in *In Africa et in Hispania*: *Études sur l'huile africaine*, ed. Abdellatif Mrabet et José Remesal Rodríguez, Collecció Instrumenta, 25 (Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 2007), 151-53.

الإحالات على المقال مختصرا في الهوامش أسفل الصفحة:

Fareh, "L'Afrique," 151-53.

• **الكتابُ المُترجم**: الإحالات كاملة

Emily Gottreich, *Le Mellah de Marrakech*, *un espace judéo-musulman en partage*. Traduction de Mohamed Hatimi, série Textes Traduits 19 (Rabat: Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 2016), 41.

سارة أبريڤايا ستاين، **يهود في مَهبِّ الريش، تجارة ريش النعام الدولية**. ترجمة خالد بن الصغير، سلسلة نصوص وأعمال مترجمة، 19 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2018)، 193.

الإحالات المُختَصَرة

Gottreich, *Le Mellah*, 41.

ستاين، **يهود في مَهبِّ الريش**، 193.

• **المقالات المنشورة في الدوريات العلمية.** الإحالات كاملة عند ذكرها للمرة الأولى:

1 هيفاء معلوف الإمام ، "العلاقات الأمريكية-الشمال إفريقية في العصر الحديث"، **المجلة التاريخية المغاربية**، عدد 15-16، يوليوز، (1979): 63-76؛

2 معلوف الإمام، "العلاقات الأمريكية-الشمال إفريقية"، 75.

3 عبد الواحد أكمير، "إفريقيا جنوب الصحراء في فكر علال الفاسي"، **مجلة المغرب الإفريقي**، عدد 1، (2000): 3- 43.

4 أكمير، "إفريقيا جنوب الصحراء"، 25.

1 Philippe Leveau, "L'environnement de l'Afrique dans l'Antiquité. Climat et société, un état de la question," *IKOSIM* 5 (2016): 64.

2 Leveau, "L'environnement," 64.

3 Patrice Cressier et Abdelaziz Touri, "Le long voyage des chapiteaux du Royal Golf de Dar Es-Salam à Rabat. Utilisation et réutilisation d'un élément clef de l'architecture islamique d'Occident en époque moderne et contemporaine," *Hespéris-Tamuda* LIV, 1 (2019): 43.

8 Cressier et Touri, "Le long voyage," 15-34.

• **المقال المنشور في الجرائد**

زهور الزرقا، "واجب الفتاة المغربية"، **العلم**، 456، (27 فبراير 1948): 8.

الزرقا، "واجب الفتاة"، 6.

Félix Benoit, "La paix mondiale et les enjeux économiques", *Le Monde*, 220, (5 octobre, 1960): 5.

Benoit, "La paix mondiale", 6.

• **ملحوظة أساسية:** لا تعتمد مجلة **المناهل** الخطوط المائلة بتاتا في اللغة العربية، ويكتفى بالخط الغليظ لعناوين الكتب المنشورة وأسماء المجلات العلمية. مثلا: **مجلة أبحاث** وليس مجلة أبحاث. أما عن الصفحات فيكتفى بذكر الأرقام دون حرف (ص).

وفي اللغات الأجنبية بالفرنسية أو غيرها، الرجاء عدم كتابة أسماء الأعلام وعناوين المجلات كاملة بالماجوسكول: مثلا: Daniel Rivet، وليس DANIEL RIVET
Revue Economique ، وليس *REVUE ECONOMIQUE*

- الرجاء اعتماد العدد 99 من مجلة **المناهل** كنموذج إلزامي لتحرير مقالاتكم قبل إرسالها عبر البريد الإلكتروني فقط: r.manahil2019 @gmail.com

مواضيع الملفات القادمة

- المنجز المغربي في مجال الدراسات الإفريقية
- سؤال الحداثة في الإنتاج الفلسفي المغربي
- المنجز المغربي في مجال الأبحاث الأركيولوجية



المملكة المغربية
وزارة الشباب
والثقافة والتواصل
قطاع الثقافة

Royaume du Maroc
Ministère de la jeunesse, de la Culture et de la Communication
Département de la Culture

المساهمون في العدد

عبد الفتاح الحجمري
عباس الصوري
عبد النبي ذاكر
محمد الدريج
رشيد الاركو
عبد العلي الودغيري
الحبيب استاتي زين الدين
أحمد المتوكل
محمد البوبكري
محمد غاليم
جواد التباعي
عبد العزيز المطاد
محمد البشير رازقي
محمد بلبول
گريگور شويلر (ترجمة فؤاد بن أحمد)
علي القاسمي
أحمد السعيدي
ليلى المسعودي
محمد سعيد البقالي
عبد الغني أبو العزم
أحمد العراقي
نجاة المريني
كريم الطيبي
أحمد متفكر
محمد مرشد
عبد الرحمن الملحوني
محمد حناوي
سعيد الفلاق

الثمن: 30 درهما